

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PASSIONS ET IDENTITÉ PERSONNELLE CHEZ DAVID HUME

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

FRANÇOIS-XAVIER LEFEBVRE MASSÉ

OCTOBRE 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie M. Dario Perinetti, mon directeur de recherche, tout d'abord, d'avoir allumé à travers ses cours et ses séminaires mon intérêt pour la période moderne, ensuite à travers des groupes de lecture, d'avoir su m'aiguiller et m'orienter vers mes intérêts de recherche. Je le remercie d'avoir pris le temps de discuter, de critiquer et de commenter chacune des idées de ce texte avec moi. Je le remercie aussi de m'avoir partagé son enthousiasme à enseigner et à philosopher, en me donnant à de nombreuses occasions la chance de travailler avec les étudiants du département. Je remercie aussi Mme Julie Walsh et M. Vincent Guillin, membres du jury de mon mémoire, pour leurs conseils et leurs critiques lors de l'élaboration de ce projet de recherche et de sa rédaction. Merci à Mme Sara Magrin d'avoir pris le temps de discuter avec moi lors d'un séminaire sur Platon de la transmission des théories de l'esprit antiques aux modernes. Je remercie de même, chacun des professeurs et enseignants ayant participé à ma formation au cours de ces dernières années à l'UQAM. Finalement, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC), ainsi que la Fondation de l'UQAM, pour leur soutien financier tout au long de ma maîtrise.

Dans une autre sphère, je remercie tout particulièrement ma mère, Diane. Merci pour tes encouragements, ta patience, et ton amour inconditionnel. Merci de l'intérêt que tu as porté à mes études en philosophie. Merci à mon père Richard, de ta présence et des moments qu'on a passés ensemble. Merci Shadia, ma petite fleur, d'avoir ensoleillé par ta présence et tes sourires chacune des journées que j'ai partagées avec toi. Merci Gary, Tiago, Mounia, et Sarah pour votre précieuse amitié.

Je dédie enfin ces pages à mon frère, Mathieu. Merci d'avoir partagé avec moi ton amour de la forêt, de la montagne, et de la vie. Merci de t'être enthousiasmé à discuter et philosopher avec moi, et d'être, pour toujours, une si grande source d'inspiration.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	I
ABRÉVIATIONS ET MÉTHODES DE CITATION	II
RÉSUMÉ.....	IV
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LA CONTRIBUTION SCEPTIQUE DE HUME AU DÉBAT ANGLAIS SUR L'IDENTITÉ PERSONNELLE	8
1.1 La constitution du débat anglais sur l'identité personnelle	10
1.2 Le conflit anglais sur l'identité personnelle	15
1.2.1 John Locke et la voie des idées	15
1.2.2 La querelle soulevée par Locke: la fonction de l'âme et la fiction de l'identité de la mémoire.....	21
1.3 David Hume et le problème de l'identité personnelle.....	24
1.3.1 Une présentation du Traité	24
1.3.2 Les arguments sceptiques de Hume	28
1.4 Conclusion du premier chapitre	38
CHAPITRE II	
LES PASSIONS INDIRECTES ET LA PSYCHOLOGIE MORALE DES AGENTS	40
2.1 Une taxonomie des passions humiennes	42
2.2 Les passions indirectes.....	45
2.2.1 L'importance des passions indirectes dans la théorie des passions de Hume	46
2.2.2 La fierté et la honte.....	49
2.2.3 L'amour et la haine	54
2.3 Une théorie intersubjective de l'esprit: la communication de nos émotions	60

2.3.1 Le mécanisme de la sympathie.....	61
2.3.2 Une synthèse de la communication des nos émotions: sympathie, comparaison, et la vie mentale des agents.....	67
2.4 Conclusion du second chapitre.....	68
CHAPITRE III	
L'IDENTITÉ PERSONNELLE AU REGARD DES PASSIONS : LA THÉORIE DU MOI PRATIQUE	70
3.1 Une reformulation du problème	72
3.2 Les principales interprétations du problème	75
3.2.1 L'interprétation de la double théorie et l'interprétation du double aspect.....	75
3.2.2 Le problème de ces lectures	79
3.3 Une autre piste : une fiction fonctionnelle dans un contexte pratique	83
3.3.1 La relation entre le livre 1 et le livre 2	83
3.3.2 L'identité personnelle au regard des passions ou l'intérêt que nous portons à nous-mêmes	92
3.3.3 Une piste de résolution des incohérences entre le livre 1 et le livre 2.....	98
3.3.4 Conclusion de notre interprétation	101
3.4 Conclusion du troisième chapitre.....	101
CONCLUSION.....	103
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE.....	108

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
2.1	Schéma de la taxonomie des passions tel que suggéré par le livre 2 du <i>Traité</i>	45
2.2	Schéma illustrant la distinction entre la cause et l'objet de la fierté.....	50
2.3	Schéma illustrant la double relation d'association d'idées et d'impressions.....	52
2.4	Schéma illustrant l'opposition entre les passions indirectes.....	55
2.5	Schéma illustrant la relation entre notre estime de soi et l'estime que l'on porte à une personne qui nous est reliée et qui est dotée d'une qualité valorisée.....	57
2.6	Schéma illustrant la relation entre notre estime de soi et l'estime que l'on porte à une autre personne, lorsque notre attention est dirigée vers nos qualités valorisées.....	58
2.7	Schéma illustrant la relation d'estime réciproque.....	59

ABRÉVIATIONS ET MÉTHODES DE CITATION

Nous procéderons selon la manière suivant pour les références aux principaux ouvrages de la littérature primaire dont nous traiterons :

An Essay concerning Human Understanding de John Locke (1979) :

E 2.27.1, p. 105 pour *Essay*, livre 2, chapitre 27, section 1, p. 105 de l'édition française.

The Works of Bishop Butler de Joseph Butler (2006) :

An 1.1.1 pour *The Analogy of Religion*, partie 1, chapitre 1, paragraphe 1.

Diss 1.1 pour *Dissertation* 1 de *The Analogy of Religion*, paragraphe 1.

Nouveaux essais sur l'entendement humain de Gottfried Wilhelm Leibniz (1990) :

NE 2.27.1 pour *Nouveaux essais*, livre 2, chapitre 27, section 1.

An inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue de Francis Hutcheson (2008):

I 1.8.2.1 pour *Inquiry*, traité 1, section 8, article 2, proposition 1.

A Treatise of Human Nature de David Hume (2007, 2009) :

T 1.3.6.6, p. 182 pour *Traité*, livre 1, partie 3, section 3, paragraphe 6, page 182 de la traduction française.

T 1.2.5.26, *app.* 12 pour *Traité*, livre 1, partie 2, section 5, paragraphe 26, note 12 (rajouts issus de l'*Appendice* au livre 3 et insérés dans le texte par les éditeurs).

T, I, 6, p. 8 pour *Traité*, introduction de David Hume, paragraphe 6, page 8 de la traduction française.

* Abréviation pour le matériel éditorial du *Traité* :

Édition « Oxford Philosophical Texts » (Hume, 2009) :

T, OPT, IE, p. I43 pour *Traité*, édition OPT, introduction des éditeurs, page 43.

T, OPT, AE, 1.3.1.4 pour *Traité*, édition OPT, annotation des éditeurs, livre 1, partie 3, section 1, paragraphe 4.

Édition critique « Clarendon » (Hume, 2007) :

T, EC, AE, 1.3.1.4 pour *Traité*, édition critique vol. 2, annotation des éditeurs au livre 1, partie 3, section 1, paragraphe 4.

Appendix du Traité de David Hume (2007, 2009) :

AP 6, p. 18 pour *Appendice*, paragraphe 6, page 18 de la traduction française.

Abstract du Traité de David Hume (2007, 2009) :

AB 6, p. 18 pour *Abrégé*, paragraphe 6, page 18 de la traduction française.

An Enquiry concerning Human Understanding de David Hume (1999) :

EEH 1.6 pour *Enquête sur l'entendement humain*, section 1, paragraphe 6

EEH, IE, p. 16 pour *Enquête sur l'entendement humain*, introduction de l'éditeur, page 16.

An Enquiry concerning the Principles of Morals de David Hume (1998) :

EPM 1.6 pour *Enquête sur les principes de la morale*, section 1, paragraphe 6

EPM, IE, p. 16 pour *Enquête sur les principes de la morale*, introduction de l'éditeur, page 16.

A Dissertation on the Passion de David Hume (2007) :

DP 6.1 pour *Dissertation sur les passions*, section 6, paragraphe 1

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh de David Hume (2007) :

LG 6 pour *Lettre d'un gentilhomme*, paragraphe 6

Pour toutes les autres références que nous ferons à la littérature, nous utiliserons la méthode de citation « auteur-date ».

RÉSUMÉ

Un agent moral doit être capable d'agir en fonction de délibérations, de se soucier de ses actions, et d'être tenu responsable de ses actions. Ces éléments comportent une dimension temporelle : un sujet moral doit se soucier de ses actions passées et futures. Pour cela, il faut avoir conscience de soi comme d'un individu unifié et identique à travers le temps. Dans la tradition aristotélicienne, c'est la substance qui nous confère une identité comme sujet persistant et qui est le siège de la responsabilité. Cependant, avec les changements qui s'initient aux XVII^e et XVIII^e siècles, on peut observer une perte de confiance envers ces entités. Devant cette « perte de l'âme », la scène philosophique anglaise connaît une « crise de la subjectivité ». En réaction à cette crise, on peut identifier un ensemble de philosophes dont les réponses influenceront Hume, mais auxquelles il se rapportera de manière critique. Dans le premier livre du *Traité*, Hume montre que l'ensemble de ces réponses est incapable de montrer comment on s'attribue une identité personnelle. Si l'on suit rigoureusement les principes de sa science de la nature humaine, on ne peut rien dire de l'identité personnelle sinon qu'elle est constituée d'un amas de perceptions fluctuantes. Or, dans le second livre du *Traité*, Hume affirme que nos passions nous amènent à prendre conscience de nous-mêmes comme d'un individu distinct, nous fournissent la motivation pour nous soucier de nos actions passées et futures, et nous amènent à nous tenir responsables de nos actions. Comment Hume conçoit-il la relation entre ces différentes thèses? Notre recherche se penche alors sur les deux volets de cette question pour répondre à ce problème. Nous nous penchons sur les thèses sceptiques de Hume dans le livre 1 du *Traité* et sur sa théorie des passions. Nous montrons ensuite en quoi consistent les difficultés interprétatives face aux thèses de ces deux livres et quelles sont les principales tentatives de les réconcilier chez les commentateurs. Nous montrons enfin que toutes ces interprétations présentent des difficultés de taille, ce qui nous conduit à une autre piste d'interprétation. Cette piste consiste à dire que Hume ne pense pas que l'identité stricte soit un critère important de la notion d'agent moral. Le livre 1 établit d'où nous vient cette supposition et montre qu'elle est incertaine. Le livre 2 part de cet état de fait pour montrer comment nos passions nous font fonctionner avec cette supposition pour intégrer notre vie morale, c'est-à-dire le souci de nos actions, notre motivation morale et notre responsabilité morale.

Mots clés : Hume, Identité personnelle, passions, agent moral, responsabilité morale.

INTRODUCTION

[D']après la façon imparfaite dont sont conduites les affaires humaines, un coquin sensé [*sensible knave*] peut, dans des circonstances particulières, penser qu'un acte d'iniquité ou d'infidélité peut augmenter considérablement sa fortune sans causer un tort considérable à l'union et à la communauté sociales. *L'honnêteté est la meilleure politique*, cela peut être une bonne règle générale, mais qui est susceptible de nombreuses exceptions. Et l'on peut, peut-être, penser qu'il se conduit avec la plus grande sagesse, celui qui observe la règle générale et tire profit de toutes les exceptions. Je dois confesser que, si quelqu'un pense que ce raisonnement demande vraiment une réponse, il sera un peu difficile d'en trouver une qui lui paraisse satisfaisante et convaincante. Si son cœur ne se rebelle pas contre des maximes si pernicieuses, s'il n'éprouve aucune répugnance devant les pensées de la vilenie ou de la bassesse, il a, en vérité, perdu un considérable motif de préférer la vertu et nous pouvons attendre que sa pratique corresponde à sa spéculation. Mais dans toutes les natures franches, l'antipathie envers la trahison et envers la malhonnêteté est trop forte pour être contrebalancée par des vues de profit ou d'avantage pécuniaire. La paix intérieure de l'esprit, la conscience de l'intégrité, un examen de notre conduite qui nous satisfasse, voilà les circonstances tout à fait nécessaires au bonheur, et ce sont celles que tout homme honnête, qui en sent l'importance, chérira et cultivera. (EPM 9.22-23, p. 200-201; c'est nous qui soulignons)

On peut analyser une théorie éthique en deux principaux ensembles de questions. D'une part, on a un ensemble de questions statuant sur le contenu des jugements moraux (la signification de nos concepts moraux, les objets de ces concepts). De l'autre, on retrouve un ensemble de questions relatif à l'utilisation (méthode de décision et justification) de ces jugements moraux. Le premier ensemble rassemble essentiellement les questions de la métaéthique, alors que le second rassemble les questions de l'éthique normative¹.

Le problème que soulève Hume dans la conclusion de son *Enquête sur les principes de la morale* (1751) est sans doute plus fondamental encore que les difficultés pouvant être soulevées à propos des différentes composantes d'une théorie éthique. On pourrait très bien concevoir qu'un « coquin sensé » (*sensible knave*) puisse contrevenir en douce aux règles de justice lorsqu'il en aurait l'occasion. Supposons qu'on arrive à s'entendre sur une théorie éthique satisfaisante au niveau de ces deux composantes. Pourquoi devrions-nous néanmoins obéir à des prescriptions morales? Qu'est-ce qui *oblige* dans une théorie morale?

¹ Pour plus de détails sur une grille d'analyse d'une théorie des concepts moraux, voir le chapitre « The normative question » dans Korsgaard (1996).

Dans cette *Enquête* (1751), Hume propose deux réponses, mais admet qu'en définitive on ne peut fournir de raisonnement satisfaisant à ce problème. La première piste stipule que quelqu'un qui transgresserait les règles de justice perdrait éventuellement la confiance des autres personnes ainsi que les avantages liés à la coopération sociale. La seconde piste, à peine effleurée dans cet ouvrage, stipule qu'il faut obéir à ces règles pour ne pas avoir de conflit intérieur : pour avoir une « vie mentale » saine. Ce type de réponse connectant la moralité à la psychologie de l'agent a pour avantage de montrer pourquoi un sujet moral a une *motivation interne* à adopter un comportement moral — indépendamment de l'existence d'une autorité. Dans le premier cas, on pourrait admettre qu'un sujet moral puisse tricher en bonne conscience lorsqu'il n'aurait aucune chance de se faire prendre. Dans le second cas, un sujet moral ne pourrait *jamais tricher en bonne conscience*.

À l'époque moderne, ce type de réponse au problème de la motivation morale s'éloigne des réponses plus traditionnelles, pour lesquelles l'effectivité de la morale repose surtout sur une autorité externe (divine ou civile)². On peut ici penser à l'obéissance à la morale religieuse en vertu des rétributions divines et du jugement divin de notre âme. Avant la première moitié du XVIII^e siècle notamment (et pour un ensemble de théories plus « traditionnelles » de la période moderne), c'est à partir du cadre théorique fourni par la scolastique que l'on explique en quoi consiste la personne morale : c'est-à-dire, le siège de la responsabilité, mais aussi de la motivation morale du sujet. Dans cette dernière perspective, une personne est motivée à adopter un comportement moral parce que son âme sera jugée par Dieu. Ce changement face aux réponses plus « traditionnelles » vient du fait qu'à la période moderne, on observe une remise en question des notions théoriques de la scolastique. À la suite de cet examen critique des notions de la scolastique surgit un ensemble de théories subsidiaires cherchant à éviter les écueils émergeant de cette crise de confiance. On y cherche notamment à produire une nouvelle façon de répondre à ces questions morales, notamment en se fondant sur l'expérience. On cherche à fixer ces questions à partir de ce que les faits nous montrent.

Comme l'indique Postema (1988), dans son premier ouvrage philosophique, le *Traité de la Nature humaine* (1739-1740), Hume formule une réponse de cet ordre au problème de la

² Voir les études de Gill (2006), Darwall (1995) et Schneewind (1998).

motivation morale qu'il évoque dans *l'Enquête* (1751). L'explication des passions que Hume présente dans le livre 2 du *Traité*³ montre que les mécanismes psychologiques par lesquels on ressent ces passions nous amènent à prendre conscience de nous-mêmes comme d'une personne morale et d'un individu distinct. À travers nos relations avec les autres personnes, nos passions (plus précisément la fierté et la honte) nous amènent à attacher à l'idée que l'on se fait de notre personne les éléments qui nous distinguent — notre corps, nos biens, notre conduite — et à les évaluer, formant ainsi notre estime personnelle. Elles constituent par le fait même la base motivationnelle nous incitant à préserver notre estime personnelle. Cette motivation à préserver notre estime personnelle nous amène à réguler notre conduite. On est ainsi amené à se considérer comme un sujet moral, se souciant de ses actions. La lecture du *Traité* fournit ainsi une explication détaillée des raisons pour lesquelles un « coquin sensé » vivrait des conséquences psychologiques néfastes (l'incapacité de penser du bien de lui-même) de ses actions immorales, et ce même si la justice pourrait être incapable de le punir. Indépendamment de la question de savoir pourquoi *l'Enquête* (1751) n'élabore pas cette piste de réponse, il existe cependant de nombreux problèmes internes au *Traité* rendant problématique cette réponse au problème de la motivation morale.

Le principal problème vient tout d'abord du fait que plusieurs commentateurs ont été peu enclins à s'intéresser au livre 2, l'attention étant surtout dirigée sur les livres 1 et 3. Pour les lectures canoniques de Hume, le livre 2 est considéré comme étant accessoire. Dans cette optique, le livre 2 énonce des thèses confirmant de façon indépendante celles des livres 1 et 3 et est donc peu intéressant sur le plan philosophique (voir Kemp Smith, 1941, p. 160-161; Flew, 1986, p. 122). Ce n'est que depuis le tournant des années 1990 qu'on a commencé à « relire » le *Traité* et son explication des passions⁴.

La lecture du livre 1 pose aussi un problème de taille. Hume est généralement considéré par ses lecteurs comme étant un sceptique radical rejetant la nécessité causale, l'existence des objets externes, l'âme, mais surtout, le cogito cartésien, c'est-à-dire un moi substantiel, identique à travers le temps, auquel on aurait accès par introspection. L'esprit humain ne

³ Il reprend aussi cette explication dans sa *Dissertation sur les passions* (1757).

⁴ À l'exception de l'étude de Årdal (1966), mais qui passe néanmoins sous silence le rôle des passions dans la théorie de la subjectivité de Hume.

serait selon Hume qu'un amas de perceptions changeantes et fluctuantes. Notre idée d'un moi unifié et persistant dans le temps n'est qu'une fiction forgée par notre imagination, que notre raison aurait tôt fait de démasquer comme n'étant qu'une chimère de l'esprit. Cet argument sceptique est exacerbé par le fait que même l'explication de l'origine psychologique de cette fiction et du mécanisme de l'imagination y donnant lieu, que Hume fournit dans le livre 1, est remise en question dans son *Appendice* au *Traité*. Il en résulte que l'on ne peut tout simplement pas dire pourquoi on a cette supposition d'être la même personne à travers le temps. Cette situation a aussi pour effet de mettre à mal la théorie de Locke, qui était la principale option de rechange aux théories traditionnelles se fondant sur la substance pour fixer la notion de personne morale. Il semble donc que la position de Hume dans le livre 1 consiste à soutenir qu'on n'est jamais la même « personne » à proprement parler et qu'il n'y a donc pas de *sujet humain*.

La centralité de la notion de personne dans son explication des passions et les affirmations qu'il fait à son propos sont alors considérées comme étant, au mieux des incohérences, au pire des contradictions en bonne et due forme avec ses thèses du livre 1⁵. Hume y affirme notamment que nos passions indirectes *produisent* notre idée du moi et des autres personnes (T 2.1.2.4; T 2.1.5.6; T 2.2.1.2; ce qu'il a nié en T 1.4.6.2); qu'on a une *impression* du moi (T 2.1.11.4; ce qu'il a nié en T 1.4.6.2). Il y soutient qu'on a *toujours une conscience intime* de notre moi (T 2.1.2.2; ce qu'il a nié en T 1.4.2.6). Il y soutient qu'on a *conscience d'être la même personne identique* (T 2.2.1.2; ce qu'il a nié en T 1.4.6.21). Le contexte où Hume fait intervenir cette idée du moi des passions n'est pas non plus le même que le contexte du moi de l'imagination. Dans le livre 1, l'idée du moi est celle que cherche à cerner par l'introspection de son entendement un esprit qui n'a accès qu'à des perceptions. Dans le livre 2, le moi devient un agent incarné, conscient de son corps, de ses qualités mentales, de ses possessions, et de sa situation sociale (T 2.1.2.5). Kemp Smith (1941, p. 161) a d'ailleurs expliqué ces incohérences en soutenant que le livre 1 devait avoir été écrit en dernier, c'est-à-dire après le livre 2 et 3.

⁵ Les plus notables de ces critiques de Hume sont Passmore (1952, p. 82-83) et MacNabb (1951, p. 251). (Voir notamment Penelhum 2000c, p. 281 sur ce point).

La difficulté est exacerbée par le fait que Hume fait une distinction importante dans sa section sur l'identité personnelle en soulignant que ses arguments sceptiques ne portent que sur le moi *au regard de l'entendement* et non pas sur le moi *au regard des passions* (T 1.4.6.5). Il complète d'ailleurs cette section en soulignant que le moi des passions *corrobore* le moi de l'entendement (T 1.4.6.19). Cependant, Hume n'évoque pas directement cette distinction et la relation qu'entretiennent nos passions et notre entendement à l'égard de l'identité de notre personne dans le livre 2. Qui plus est, Hume publie un appendice avec le livre 3 (paru en 1740) dans lequel il remet en question son explication de l'identité personnelle, mais n'y fait *aucune* référence au livre 2 (publié avec le livre 1 en 1739).

Le principe de charité demande néanmoins qu'on cherche à comprendre en quoi les arguments du livre 1 autorisent ou non Hume à parler du moi dans le livre 2. Les questions à se poser sont donc celles de savoir (1) en quoi consiste l'identité personnelle au regard des passions; (2) qu'elle est cette idée du moi au regard des passions? Le moi de l'imagination et le moi des passions sont-ils deux idées différentes? L'une étant une fiction, l'autre étant l'idée recherchée du moi simple et identique? (3) Qu'elle est la relation entre ces deux explications (au regard de l'imagination et des passions). S'agit-il de différents aspects du moi, ou bien s'agit-il de deux théories distinctes? C'est à ces questions, portant sur la relation entre le livre 1 et le livre 2 du *Traité* à propos de la notion de personne, que nous chercherons à répondre ici. Ces questions impliquant des thèses du livre 1 et 2, il importe en préalable de voir en quoi elles consistent. Nous tenterons lors de cette exposition de minimiser les problèmes inhérents à la relation entre ces thèses, de manière à concentrer la discussion de leur relation dans un chapitre dédié à ces questions.

Le CHAPITRE I porte sur la prise de position par rapport au débat anglais sur l'identité personnelle que Hume formule dans le livre 1 du *Traité*. Notre premier souci est d'y chercher à comprendre pourquoi l'attention des philosophes s'est fixée sur la question de l'identité personnelle à partir de la seconde moitié du XVII^e. Cette mise en contexte nous permettra de saisir la perspective qu'adopteront les philosophes qui ont influencé Hume dans la formulation de sa propre réponse, notamment John Locke, Samuel Clarke, Anthony Collins, et Joseph Butler. Ce premier formule une théorie fonctionnaliste fondant l'identité personnelle sur notre conscience, qui éveillera un débat chez ses contemporains sur le support

ontologique de cette conscience. À la suite de cette présentation, nous examinerons la position de Hume par rapport à ce débat. Nous verrons plus précisément deux arguments qu'il formule, l'un à l'encontre du débat entre les matérialistes et les immatérialistes tentant de situer la pensée dans une substance, l'autre à l'encontre de la théorie lockéenne. Hume affirme qu'on ne peut qu'expliquer notre propension à ressentir notre identité personnelle, mais que la pensée ne permet pas d'établir notre identité stricte. Nous concluons avec une réévaluation que fait Hume de ce dernier argument dans l'*Appendice*, qu'il publie avec son troisième volume, un an après la parution des deux premiers, et dans lequel il affirme qu'il ne peut tout simplement pas expliquer de manière consistante notre propension à ressentir notre identité personnelle.

Le CHAPITRE II se penche quant à lui sur le rôle des passions indirectes dans la psychologie morale des agents. Cet exposé s'amorce par la présentation d'une taxonomie des passions de Hume, et des différentes thèses que défend Hume dans les trois parties du livre 2. Nous y montrons l'importance des passions indirectes à travers le contrôle qu'elles produisent sur nos actions en attirant notre attention sur leurs effets sur nous-mêmes (fierté, honte) et sur les autres (amour, haine). Les deux parties suivantes de ce chapitre sont alors consacrées aux causes de ces passions. Nous y présentons leurs causes immédiates ainsi que leurs critères d'efficacité. On y montre que ces causes sur lesquelles les passions indirectes attirent notre attention sont comparatives : elles nous amènent à prendre conscience de nos caractéristiques distinctives en nous comparant et en intégrant le regard que les autres portent sur nous-mêmes. On y expose aussi qu'il y a une relation dynamique entre les passions que l'on dirige vers soi-même, vers les autres, et celles que les autres personnes dirigent vers nous-mêmes et vers eux-mêmes. Ceci nous amène alors à examiner une des causes médiate des passions indirectes, c'est-à-dire le mécanisme de la sympathie. C'est par ce mécanisme que les passions des autres personnes stimulent nos propres passions. À la fin de ce chapitre, on conclut à partir de ces constats que Hume élabore une théorie intersubjective de la psychologie morale des agents.

Le CHAPITRE III cherche à établir la relation entre la critique de Hume de l'identité personnelle, sa présentation des mécanismes passionnels, et son explication de la notion d'agents. C'est à proprement parler dans ce chapitre que nous aborderons le problème

d'interprétation qui anime ce mémoire. Dans un premier temps, nous confrontons nos analyses du livre 1 et 2 et reformulons la nature des difficultés qu'on retrouve lorsqu'on lit ensemble les thèses de ces deux volumes, c'est-à-dire, d'une part, le constat opéré par Hume dans le livre 1 que ce qu'on nomme notre moi n'est qu'un amas de perceptions distinctes et changeantes; et de l'autre, l'idée qu'à travers l'expérience des émotions, nous nous rapportons à nous-mêmes et aux autres en tant que sujet persistant. Deux interprétations dominantes chez les commentateurs seront alors présentées. La première soutient que Hume présente une double théorie de l'identité personnelle (une première, insatisfaisante, au regard de l'entendement; et une seconde, concluante, au regard des passions). La seconde affirme que Hume présente plutôt un second aspect de sa théorie de l'identité personnelle dans le livre 2. Nous concluons qu'aucune de ces deux interprétations ne fournit de lecture satisfaisante de Hume. La première a le défaut de ne pas pouvoir expliquer adéquatement comment nos passions peuvent produire cette nouvelle idée de l'identité personnelle, alors que la seconde n'arrive pas à expliquer adéquatement le fait que Hume ne semble pas, dans le livre 2, suivre ses constats du livre 1, et qu'il remet en question dans son *Appendice* son explication du livre 1, mais pas celle du livre 2. Nous concluons alors en proposant une lecture différente. Hume ne cherche pas à établir notre identité personnelle dans le livre 2, et il n'a pas besoin d'autre chose pour expliquer nos passions que de nos présuppositions naturelles à propos de notre identité personnelle, même si elles sont inadéquates. Nous montrons par le fait même le caractère novateur de la position humienne en montrant qu'elle arrive, malgré l'absence d'une explication adéquate de ce que et de qui nous sommes, à expliquer nos capacités morales : nos évaluations, nos attributions de responsabilité, et notre motivation morale.

CHAPITRE I

LA CONTRIBUTION SCEPTIQUE DE HUME AU DÉBAT ANGLAIS SUR L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Il est des philosophes qui imaginent que nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence, et que nous sommes certains, avec une évidence qui dépasse celle d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. [...] Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à cette expérience même que l'on invoque en leur faveur et nous n'avons aucune idée du *moi* de la manière qu'on vient d'expliquer. (T 1.4.6.1, p. 342)

Nous allons maintenant expliquer la nature de l'identité personnelle, qui est devenue une question si importante en philosophie, surtout ces dernières années en Angleterre, où les sciences les plus abstruses sont étudiées avec une ferveur et une application particulières. (T 1.4.6.15, p. 351)

On ne sait pas précisément qui sont les *philosophes* que Hume attaque dans « De l'identité personnelle » (T 1.4.6.1). On peut cependant identifier certaines figures importantes de ce débat qui ont pu inciter Hume à y participer. Tant dans son *Introduction* que dans son *Abrégé* au *Traité*, Hume souligne l'importance de Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson et Butler dans le projet de fonder une science de la nature humaine fondée sur l'expérience (T, I, 7 n. 1; Ab 2) et qui ont contribué aux réflexions l'ayant amené à écrire le *Traité* (T, EC, AE, 1.4.6.1)⁶. Hume renvoie aussi, au fil de son *Traité*, à Descartes, Malebranche, Leibniz, Arnauld et Nicole, Clarke, Hobbes, Berkeley, pour ne citer que les plus connus (Ab 4; Ab 28; T 1.1.7; T 1.3.3; T 1.4.5.31). Or, comme les Norton le soulignent (T, EC, AE, 1.4.6.1), si aucun de ces philosophes n'a défendu spécifiquement la thèse à

⁶ Voir Winkler (2000, p. 3-5), Hatfield (1995), et Vidal (2006) pour des détails sur l'importance de ce projet au XVIII^e siècle.

laquelle Hume s'attaque, chacun de ces philosophes a soutenu certains de ses éléments⁷. Parmi ceux-ci cependant, certains se démarquent par leur influence notable sur Hume dans l'élaboration de sa propre explication⁸.

John Locke (*E* 2.27) formule une théorie qui sera au cœur des débats sur l'identité personnelle au XVIII^e siècle. Il y distingue l'identité de l'âme de celle de la personne, et soutient que cette dernière est produite par la conscience de notre mémoire (*E* 2.27.23-24)⁹. En montrant que l'âme n'est pas le siège de la personne et de la responsabilité morale, Locke se voit accuser de remettre en cause les dogmes religieux, notamment l'idée que la pensée émane de l'âme. Anthony Collins ira plus loin en soutenant ouvertement à la fois le critère lockéen d'identité personnelle et un matérialisme à l'égard du substrat de la conscience. C'est dans une correspondance (1706-1708) — qui influencera Hume (*T* 1.4.5.15-16; voir aussi Russell, 1995a) — avec Samuel Clarke que Collins présentera ses idées. Joseph Butler s'insère dans ce débat en soutenant que Collins et Locke n'établissent qu'un *critère fictif* d'identité personnelle (*Diss* 1.4).

Nous concentrerons notre attention sur ces derniers philosophes, en nous intéressant particulièrement les thèses de Locke et Butler, afin de contextualiser la contribution de Hume à ce débat dans son *Traité*¹⁰. Ce chapitre présentera donc d'abord le contexte du débat sur

⁷ Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de la contribution de chacun de ces philosophes. Pour des références, voir les annotations de Norton (*T*, *OPT*, *AE*, 1.4.5. 15, 1.4.6.1, 15), et pour des compléments d'information historiques exhaustifs, voir ses notes à l'édition critique (*T*, *EC*, *AE*, 1.4.6.1). Pour des études historiques sur la notion d'identité personnelle, voir Thiel (2011) et Mijuskovic (1974).

⁸ Pour des détails historiques supplémentaires, voir aussi Pitson (2002, p. 18).

⁹ Si la théorie lockéenne de l'identité personnelle ne fut pas adoptée par l'ensemble des philosophes, elle s'imposa néanmoins dans les débats de manière durable, comme le souligne d'ailleurs Hume (*Ap* 20) au point, qu'à l'article « identity » du dictionnaire de Chambers (1741-1743) c'est la théorie lockéenne qui est résumée. L'imposante littérature, tout au long du XVIII^e, consacrée à discuter la théorie de Locke témoigne aussi de son caractère novateur, tout comme la masse des réactions d'ordre théologique atteste de la remise en cause de certains dogmes religieux qu'elle a pu occasionner, et ce même si l'accueil qui lui a été réservé a été plutôt tiède. Voir notamment dans notre bibliographie les traités de Sergeant (1697), Leibniz (1704), Clarke (1706a, 1706b, 1707, 1708a, 1708b), Collins (1707a, 1707b, 1707c, 1708), Felton (1725), Hutcheson (1727), Butler (1736a), Perronet (1736, 1738), Watts (1742), Anonyme (1769), Law (1769), Priestley (1778), Morell (1794). Pour une étude historique de la réception de la théorie lockéenne, voir Thiel (2011).

¹⁰ Voir notamment Ward (1994) en appui pour ce choix d'auteurs. Bien que nous rendions compte de l'importante correspondance entre Clarke et Collins, celle-ci touche à un ensemble de problèmes complexes (libre arbitre,

l'identité personnelle en Angleterre *avant* la publication du *Traité*; il exposera ensuite les principales théories ayant influencé l'explication que donne Hume à l'identité personnelle; il introduira enfin la contribution humienne à ce débat à partir des sections *T* 1.4.5-6 et de l'*Appendice*.

1.1 La constitution du débat anglais sur l'identité personnelle

Avec les changements de méthodes et de perspectives qui apparaissent à la période moderne, on observe aussi des changements dans la manière d'aborder les problèmes philosophiques¹¹. À l'intérieur du cadre de la scolastique, la question de l'*identité diachronique* ne reçoit pas d'attention particulière, contrairement à ce qu'on peut observer au tournant du XVIII^e siècle (Gracia, 1994, p. 5). Cette question était abordée, mais seulement comme un sous-problème appartenant à la question de savoir *ce qui constitue un individu*, qui était la question polémique à discuter¹². Dans le cadre de ces discussions, on se demande principalement comment expliquer la ressemblance et la différence qu'il y a entre les membres des espèces, quels sont les caractéristiques d'un individu, quels types d'êtres remplissent ces conditions, quel est le statut ontologique de ces individus, et surtout, quel *principe* peut rendre compte de ces caractéristiques. La notion clé pour répondre à ces problèmes est celle de *substance*¹³.

dualisme entre âme et corps) qui ne sont qu'indirectement reliés à notre sujet. Pour cette raison, nous ne pourrions lui consacrer un espace important sans digresser de notre sujet. On consultera à profit les études de Yolton (1983), Thiel (2011), Harris (2005), Mijuskovic (1974). Pour un découpage des extraits concernant l'identité personnelle dans cette correspondance, voir Uzgalis (2010).

¹¹ Notamment le développement des sciences empiriques, les voyages d'explorations et la réforme protestante (Norton, 1982, p. 21; Michael, 1997, p. 2). Avec ces bouleversements, il se dégagea une tendance, chez les philosophes, à tenter de reconstruire une conception du monde *compatible* avec ces changements de perspectives et ces nouvelles découvertes (Norton, 1982, p. 26; Barber et Gracia, 1994, p. 6). Voir aussi Schneewind (1998) pour une étude portant spécifiquement sur la relation entre ces bouleversements et l'éthique moderne.

¹² Expliquer l'identité diachronique d'un être est l'explication de ce qui fait qu'il est lui-même à travers le temps, alors que l'explication de son identité synchronique est l'explication de ce qui fait son individualité ici et maintenant. Voir Thiel (1998a), Barber et Gracia (1994) et surtout Gracia (1994) pour des études historiques.

¹³ Une substance est un être qui *subsiste* par soi-même; par opposition, un accident et une qualité sont des éléments inessentiels qui *résident* dans la substance. Pour des détails sur la théorie aristotélicienne, voir Barnes (1995b, p. 89-101), Gill (1989) et Irwin (1988).

Pour ce qui est des personnes, la définition canonique, qui a dominé dans les manuels de métaphysique et les dictionnaires philosophiques du XVII^e et du XVIII^e siècle, est celle de Boèce¹⁴. Une personne est une substance individuelle de nature rationnelle :

Personne, une substance individuelle, de nature rationnelle ou intelligente. Voir Substance et Individu [...] Une chose peut être individuelle de deux manières : 1. Logiquement, ne pouvant être prédiqué d'aucune autre : tel que Cicéron, Platon, Etc. 2. Physiquement, dans le sens où une goutte d'eau séparée de l'océan peut être nommé un individu. *Personne*, est d'une nature individuelle dans chacun de ces deux sens : logiquement, dit Boèce, puisque *personne* n'est pas dit d'universaux, mais seulement de singuliers et d'individus : on ne dit pas la *personne* d'un animal ou d'un homme, mais de Cicéron ou de Platon; et physiquement, puisque la main ou le pied de Socrate ne sont jamais considérés comme une personne. Ce dernier type d'individu est caractérisé de deux façons : positivement, comme lorsque la personne est dite être un principe complet d'action; car toute chose auquel on attribue des actions, est nommée par les philosophes une *personne*, et négativement, comme lorsque l'on dit avec les thomistes, Etc. qu'une *personne* consiste en ceci, qu'elle n'existe pas en un autre en tant qu'être plus parfait. De la sorte un homme, même s'il consiste en deux choses très différentes, c'est-à-dire, corps et esprit, n'est pas deux personnes; puisqu'aucune de ces parties n'est à elle seule un principe complet d'action; mais une seule personne, puisque la manière dont il consiste en un corps et esprit est tel qu'elle constitue un principe complet d'action; non plus qu'il n'existe en aucun autre en tant qu'être plus parfait, comme l'est le pied de Socrate en Socrate, ou une goutte d'eau dans l'océan. [...] (Chambers, 1741-43, « person »; définition reprise de Chauvin 1713¹⁵)

Une personne est individuelle dans la mesure où elle est un principe complet d'action. Une âme ou un corps ne peuvent agir indépendamment l'un de l'autre. Une personne est donc un homme entier : comme Platon ou Cicéron. L'accent mis sur la raison est aussi en lien avec la capacité d'attribuer des actions et une responsabilité morale à la personne : avec cette raison vient la conscience d'avoir agi et la capacité d'imputer des intentions, des motivations. Les

¹⁴ Fixée vers 500 (apr. J.-C.), elle est devenue classique chez les philosophes scolastiques, entre autres à cause de son utilisation par Suárez (Thiel, 2011, p. 28, p. 35). Pour une étude de l'étymologie de la notion de personne, voir l'introduction de Thiel (2011).

¹⁵ « Person, Persona, an individual substance, of a rational or intelligent nature. See Substance and Individual. [...] A thing may be individual in two ways : 1. Logically, as it cannot be predicated of any other; as Cicero, Plato, Etc. 2. Physically, in which sense a drop of water separated from the ocean may be called an individual. *Person* is an individual nature in each of these senses : Logically, says Boethius, since *person* is not spoke of universals, but only of singulars and individuals : we do not say the *person* of an animal or a man, but of Cicero and Plato; and physically, since Socrates's hand or foot are never considered as *persons*. This last kind of individual is denominated two ways; positively, as when the *person* is said to be the whole principle of acting; for whatever thing action is attributed to, that do the philosophers call a *person*, and negatively, as when we say, with the Thomists, Etc. that a *person* consists in this, that it does not exist in another as a more perfect being. Thus a man, though consisting of two very different things, viz. body and spirit, is not two *persons*; since neither part alone is a whole principle of action; but one *person*, since the manner of his consisting of body and spirit, is such as constituted one whole principle of action; nor does he exist in any other as a more perfect being, as, c. gr. Socrates's foot does in Socrates, or a drop of water in the ocean. [...] » (Chambers, 1741-43, "person").

aspects moraux de la personne sont ainsi attribués à une substance. Les aspects éthiques et métaphysiques de ce qui constitue une personne sont liés ensemble¹⁶.

Cependant l'idée que le principe d'individuation de l'homme soit l'âme et le corps réunis ensemble était débattue (voir Gracia, 1994, p. 5; Barber et Gracia, 1994, p. 6; Thiel, 2011, p. 18-26)¹⁷. On se demandait si les humains avaient une âme individuelle ou seulement une essence partagée avec l'espèce; si c'était le corps, l'âme, ou les deux pris ensemble qui était le principe premier expliquant l'individualité de l'homme; si c'était plutôt les caractéristiques accidentelles de l'homme qui en font un individu. Ces réponses pouvaient alors entrer en conflit avec certaines doctrines du christianisme telles que la trinité (la présence de trois personnes dans un même individu), le jugement divin, l'immortalité de l'âme individuelle et la résurrection¹⁸.

Ce n'est que de manière accessoire que l'identité diachronique des personnes humaines était abordée dans ces débats. En lien avec la doctrine chrétienne voulant que les personnes soient jugées par Dieu pour les actions qu'ils ont commises avant leur mort et récompensées dans leur vie future, émerge la question de l'identité personnelle. On discute alors les questions de savoir si les personnes possèdent une âme individuelle ou seulement une forme « humaine » qu'ils partagent avec les autres membres de leur espèce; si l'âme, séparée du corps, est toujours la même personne; si elle est immortelle; si elle est le siège de la raison et de la responsabilité; de même que la question de savoir si elle doit se réincarner dans le même corps pour reconstituer la même personne (Thiel, 2011, p. 30).

Malgré les dissensions, dans tous les cas, les réponses fournies à l'intérieur du cadre explicatif aristotélicien et chrétien visaient à garantir l'identité diachronique des êtres (Gracia,

¹⁶ Voir Winkler (2000) pour une discussion de la relation entre ces deux aspects dans le débat sur l'identité personnelle.

¹⁷ Au cours du Moyen-Âge et de la Renaissance, il y a eu des réponses disparates à cette question. Même si la définition boétienne était adoptée dans ses grandes lignes par la plupart des philosophes scolastiques, ce qui constitue le principe d'individuation et d'identité temporelle d'une *personne* était le même que ce qui constitue un *être humain individuel* (Thiel, 2011, p. 29-30) et faisait l'objet de vifs débats, notamment en lien avec des questions théologiques comme la résurrection et le jugement divin (Thiel, 2011, p. 81-93; voir aussi E 1.4.4). Pour certains, ce qui constitue un être humain individuel est l'âme, la *forme* substantielle (Suárez), alors que pour d'autres, il s'agit de l'âme *et* du corps (Aquin) (Thiel, 2011, p. 29-30).

¹⁸ Pour une référence historique se penchant sur ce genre de débat, voir le traité de Clendon (1710).

1994, p. 5; Barber et Gracia, 1994, p. 6). Ce qui donne lieu à l'individualité du sujet humain (le corps, l'âme ou les deux pris ensemble) est ce qui doit être préservé pour que sa personne reste *la même* (voir plus précisément Thiel, 1998a, 1998b).

Vers le milieu du XVII^e siècle, on peut cependant observer qu'un groupe croissant de philosophes procède à une remise en question de ce genre de traitement de la question (Thiel, 2011, p. 72-76). Avec le changement que l'on voit apparaître dans le champ de la philosophie morale au tournant de la période moderne, c'est-à-dire (1) l'attitude critique envers les notions de la scolastique, qui résulte des bouleversements scientifiques, politiques et religieux¹⁹ (voir Norton, 1982, p. 21; Michael, 1997, p. 2); (2) l'« anthropologisation » et la « subjectivisation » des questions philosophiques apportée par les logiques des idées (voir Yolton, 1984, chap. 6)²⁰; (3) l'application croissante de la méthode expérimentale en philosophie morale²¹, on peut aussi observer parallèlement un déplacement de l'attention du principe d'individuation vers l'identité temporelle (voir plus précisément Thiel, 1998b).

¹⁹ Voir Norton (1982, chap. 1), Popkin (2003, chap. 1-2) et Michael (1997) pour des détails sur ces changements. Cependant, le changement réside surtout dans le degré d'attention qu'on accorde à certains problèmes plutôt qu'à d'autres, et dans le degré de polémique qu'il y a autour de certaines questions. Qui plus est, on retrouve en *parallèle* avec ces « nouvelles » théories, des théories plus proches de la scolastique. Il n'y a pas eu d'abandon radical de la scolastique; c'est plutôt qu'on a vu un ensemble de théories parallèles proposant des critiques et des solutions alternatives se distançant *progressivement* de la scolastique. Voir Thiel (2011, p. 26) et surtout son article « Epistemologism » (1997); Hatfield (1997); Gracia (1994).

²⁰ Vers la fin du XVII^e siècle (Nuchelmans, 1998), on a vu un changement d'intérêt s'opérer dans les manuels de logique. Alors que depuis la période médiévale les manuels de logique d'inspiration aristotélicienne s'intéressaient surtout à la forme et à la structure des propositions en syllogismes, à partir des travaux de Gassendi, Hobbes et Nicole et Arnauld on voit un intérêt marqué pour ses aspects *informels*. Les aspects formels de la logique sont toujours présents, mais, après Descartes (1684, Règle X, p. 128-129) subordonnés au problème d'élucider les conditions d'une application adéquate des idées aux objets de pensée (Michael, 1997, p. 3, p. 12). L'objet de ces logiques est la théorie du jugement plutôt que l'étude des raisonnements syllogistiques. Bref, l'intérêt porte surtout sur ce qui, pour nous aujourd'hui, relève plutôt de la psychologie et de l'épistémologie, que de la logique. Pour une étude, voir Howell (1971).

²¹ Les héritiers de la *voie des idées*, selon la formule lockéenne (1697, p. 72), au XVIII^e furent aussi influencés par le changement de méthode qu'apportent les développements en philosophie naturelle. Devant les avancées de la philosophie naturelle et la découverte de lois et de régularités dans la nature, grâce à la méthode expérimentale et ses nouvelles « vertus épistémiques », c'est-à-dire, les notions de « fait », d'« observation », d'« expérience » et d'« expérimentation » comme critères de connaissance (Vidal, 2006, p. 355), on vit une tendance semblable se dessiner chez certains philosophes qui reprirent cette méthode d'acquisition de connaissance pour l'appliquer aux problèmes de la philosophie morale (Yolton, 1956, chap. 3). Voir aussi Chambers (1728, « Experimental Philosophy ») pour une référence historique; voir aussi les études sur les moralistes anglais de Gill (2006) et Darwall (1995).

Pour la plupart des philosophes postcartésiens, héritiers de la logique des idées, ce qui est connaissable est *l'idée* que l'on se fait des choses²², ce à quoi on attache un nom ou un concept (voir Garrett, 1997, p. 7; Owen, 2009, p. 70; *T, OPT, IE*, p. I16-I17). Dans leur perspective, la connaissance du monde dépend de la relation qu'entretiennent nos *perceptions* avec ce monde et de notre capacité à formuler adéquatement des jugements à propos de ces perceptions. Ces philosophes cherchent à expliquer en quoi consistent les *idées* sur lesquelles on raisonne : en quoi consistent nos *jugements* sur ces idées. Ce nouveau cadre conceptuel pour traiter des questions philosophiques fournit un terrain propice à d'importants débats sur la nature, le contenu, l'origine et les limites de nos connaissances²³.

Pour certains des philosophes qui, *en plus*, tentèrent d'élaborer une logique des idées strictement à partir de la méthode expérimentale²⁴, devant alors s'appuyer sur les éléments observables et expérimentables à l'origine de nos idées pour expliquer leur contenu, les notions de choses inobservables telles que les substances n'ont plus tout à fait la même autorité que celles dont elles pouvaient jouir auparavant :

Quand donc on parle d'une sorte particulière de substance, comme celle de cheval, de pierre, etc., ou quand on y pense, l'idée qu'on en a n'est que la somme, la collection, des nombreuses idées simples de qualités sensibles que l'on trouve habituellement unies dans les choses nommées cheval, pierre. Et pourtant, parce qu'on ne peut pas concevoir comment elles subsisteraient seules, ou comment elles subsisteraient l'une dans l'autre, on suppose qu'elles existent dans une chose commune qui les supporte; et ce support est dénoté par le nom substance, bien qu'il soit certain que l'on n'a aucune idée claire et distincte de cette chose que l'on suppose être un support. (*E* 2.23.4, p. 462)

Ces philosophes passent alors de moins en moins de temps à débattre du principe qui individualise les êtres, puisqu'ils considèrent qu'il n'y a pas de conflit entre leurs différentes

²² Pour les philosophes de l'époque moderne, un objet est une représentation alors qu'un sujet est le sujet de la représentation (un corps externe) (voir Chauvin, 1713; Chambers, 1741-1743). Ils sont très proches du sens latin de 'objet' (*obicere*) qui voudrait dire ce qui est 'mis devant' : ce qui est *présenté devant notre esprit*. Chambers mentionne qu'un objet est ce qui est présenté (ou représenté) *devant notre esprit* par la Sensation ou l'Imagination. Or, ce sont nos *perceptions* qui sont *devant* notre esprit; nos idées sont nos objets immédiats, alors que les corps nos objets médiats. Pour des études, voir Yolton (1984, 1996) et pour une discussion en lien avec Hume, voir Grene (1994).

²³ Voir Norton (*T, EC, AE*, 1.1.6) pour des détails historiques sur les philosophes ayant défendus ou remis en question la notion de substance à partir de ce nouveau cadre.

²⁴ Encore une fois, certains philosophes adoptant la méthode expérimentale et la logique des idées ne remettent pas en question la notion de substance. C'est notamment le cas de Butler (1736a) ou Hutcheson (*I* 1.1.4). Néanmoins, on sent que cette notion est remise en cause et qu'elle n'est pas solidement établie.

substances²⁵. Ce qui est connaissable des individus, tout comme des espèces, ce ne sont pas leurs constituantes essentielles, plutôt quelques chose de nature conceptuelle.

Pour Locke notamment, ne pouvant plus s'appuyer sur un *substrat* invariable pour parler des êtres, et n'ayant accès *qu'à leurs qualités observables*, il devint pressant d'expliquer ce qui supporte les différentes qualités des choses et comment celles-ci subsistent à travers leur changement continuuel (Thiel, 2011, p. 74-75).

En bref, les changements scientifiques, sociologiques et politiques s'initiant au XVII^e siècle fournissent un nouveau cadre conceptuel et méthodologique au traitement des problèmes philosophiques. (1) La notion de personne perd ses assises avec la remise en question de la notion de substance. (2) Le problème de l'identité diachronique prend le pas sur le problème de l'identité synchronique. (3) Le traitement du problème prend une tournure subjective : on se demande comment on peut juger de l'identité des choses.

1.2 Le conflit anglais sur l'identité personnelle

1.2.1 John Locke et la voie des idées

John Locke est le premier à rompre aussi explicitement avec la notion substantielle de personne dans le chapitre de son *Essai sur l'entendement humain* (1^{re} éd. 1690; 2^e éd. 1694) intitulé « De l'identité et de la diversité » (E 2.27). Il l'insère à la suggestion de son ami William Molyneux (Thiel, 2011, p. 97) dans la seconde édition de de cet ouvrage²⁶. Alors que Locke règle la question du principe d'individuation en quelques lignes, il consacre un effort considérable à montrer que, contrairement à ce qui était généralement tenu pour acquis par ses contemporains, la question de l'identité diachronique des êtres ne peut pas se régler à

²⁵ Voir notamment Hobbes (*De Corpore*, II.xi.2, dans *Works*, 1962, vol. 1; cité dans Thiel, 2011, p. 74), Locke (E 2.27.1), et Hume T 1.1.7.6. Pour d'autres références historiques, voir Norton (T, EC, AE, 1.1.7.6).

²⁶ Sur l'importance de John Locke dans ce débat, voir notamment l'entrée de Chambers « Identity » dans sa *Cyclopedia* (1741-43) qui reproduit littéralement la théorie de l'identité de Locke (E 2.27). Pour des discussions sur la théorie de l'identité personnelle de Locke, voir Yaffe (2007), Strawson (2011a) et Ayers (2008).

l'intérieur du cadre conceptuel de la scolastique. Selon lui, le cadre métaphysique de la scolastique ne peut pas rendre compte des aspects moraux qu'on attache aux personnes.

1.2.1.1 La relation d'identité

Locke définit une substance comme étant le substrat invariable d'un amas de qualités (d'un amas d'idées) (*E* 1.4.18) et en identifie trois types²⁷ : Dieu, les esprits finis et les corps physiques (*E* 2.27.2). Son argument est qu'il est impossible pour nous de concevoir que des substances du même type (deux corps physiques, par exemple) se retrouvent au même endroit en même temps. Il est donc nécessaire pour nous de concevoir que ces substances soient toutes des individus : c'est la localisation spatiotemporelle qu'elles occupent qui identifie *synchroniquement* les substances (*E* 2.27.3)²⁸. Leur existence leur confère une place spatiotemporelle qu'elles ne peuvent partager avec aucun autre être, même si l'on était incapable de les distinguer à partir de leurs qualités (*E* 2.27.1). Deux clones seraient des individus distincts grâce à leurs places spatiotemporelles. Si tout être est toujours identique à lui-même au moment où il est perçu, il restera *lui-même* à tout moment où il sera perçu, tant que son existence sera continue. Leur identité diachronique provient donc de la *continuité de leur existence* (*E* 2.2.7.1). On prend connaissance de cette identité en comparant nos idées d'un individu à différents moments et en découvrant leur accord (Yolton, 1993, p. 93-94).

²⁷ Les substances, les modes et les relations sont les trois types d'idée complexes que Locke accepte (*E* 2.12.3). L'idée que l'on a des substances est celle d'un amas de qualités (*E* 2.12.6; *E* 2.23.3; Yolton, 1993, p. 283). Il y a principalement deux types de substances : les substances matérielles, comme les corps physiques et les substances immatérielles, comme les âmes, les Esprits (« *spirits* ») et les esprits (« *mind* »). Les substances immatérielles sont les substrats des états mentaux, comme les perceptions, les émotions, les volitions. Les modes sont des idées complexes unifiant des idées simples. Ce sont des affections de substance qui sont le fruit de comparaisons ou de combinaisons d'idées simples. Être une pomme, un homme est le mode d'une substance (*E* 2.12.4-5; Yolton, 1993, p. 140-141). Les relations sont des idées complexes liant ensemble des idées, simples ou complexes, que l'on compare ensemble, sans les unifier (*E* 2.12.13; Yolton, 1993, p. 212-217).

²⁸ Deux êtres possédant le même ensemble de qualités, mais n'occupant pas au même moment le même espace seraient distingués grâce à leurs relations spatiotemporelles. Inversement, deux êtres possédant le même ensemble de qualités et occupant la même place spatiotemporelle seraient considérés comme étant un seul individu. S'il est métaphysiquement possible que deux êtres soient un, c'est conceptuellement impossible pour nous. Nos capacités conceptuelles ne nous permettraient pas de les différencier et de les traiter comme des individus distincts. De la sorte, la place spatiotemporelle d'un être est un critère suffisant pour distinguer les individus. Cette place en fait d'emblé des individus.

1.2.1.2 Les idées dans la relation d'identité

L'identité des substances repose donc sur la continuité de leur existence : le fait qu'elles restent *numériquement* le même individu à travers le temps (E 2.27.2-3). Dieu étant inaltérable, éternel et omniprésent, son existence est nécessairement continue. Les esprits finis (les âmes) étant créés, ils ont un début d'existence qui nous permet de les identifier temporellement en relation avec ce début. Il en va de même pour les corps physiques. Une particule de matière restera identique à elle-même tant qu'elle aura une existence continue depuis sa création; par extension, un agrégat de matière restera le même tant qu'il restera composé des mêmes atomes identiques à eux-mêmes.

Ce raisonnement ne peut cependant pas s'appliquer aux êtres vivants, puisqu'ils sont en changement constant de matière (E 2.27.3-6). Socrate bébé et Socrate vieillard sont le même individu, malgré le changement important que le corps physique de Socrate subit à travers le temps. L'ajout, la soustraction et la modification de la matière n'altèrent donc pas l'identité de ces êtres vivants. Alors que l'organisation d'une masse de matière comme une roche est contingente, et que son identité repose sur l'identité de ses composantes, les êtres vivants ont une structure dirigée vers une fin, à savoir la transmission de la vie à l'ensemble de l'organisme. Puisque c'est cette organisation qui permet à l'être vivant d'avoir une existence continue, c'est dans la *conservation de cette organisation*, qui permet de préserver *l'unité de la vie* de l'être vivant (E 2.27.10), que son identité est préservée (E 2.27.8). On ne peut donc pas réduire l'identité de tous les individus à l'identité des substances :

Ce n'est donc pas à l'unité procurée par la substance que se réduisent toutes les sortes d'*identité*; cette unité ne détermine pas dans tous les cas l'*identité*. Pour la concevoir et en juger correctement, il faut examiner l'idée dont le mot [*identité*] tient lieu. C'est une chose d'être la même *substance*, une autre d'être le même *homme* et une troisième d'être la même *personne*. Si *personne*, *homme* et *substance* sont trois noms tenant lieu d'idées différentes; car telle est l'idée appartenant à ce nom, telle aussi doit être l'*identité*. Si l'on y avait fait un peu plus attention, on aurait évité bon nombre de ces confusions qui souvent paraissent sur cette question et semblent conduire à de grandes difficultés; spécialement sur l'*identité personnelle* [...]. (E 2.27.7, p. 517-518)

L'idée que l'on se fait des êtres vivants n'est donc pas celle d'une substance. L'identité étant une relation tracée entre deux idées, il faut spécifier le contenu des idées que l'on compare, puisque c'est la préservation — la continuité de l'existence — de ce contenu qui détermine la relation (voir aussi E 2.27.15, 28, 29).

1.2.1.3 L'identité de la personne

Cet argument ouvre la voie à une remise en question de la définition moderne de personne – stipulant que l'homme est la personne et que son identité est assurée par sa substance :

Je sais que, selon les façons habituelles de parler, *la même personne* et *le même homme* tiennent lieu d'une seule et même chose. De fait, tout le monde est toujours libre de parler comme il lui plaît, d'attacher tels sons articulés à telles idées qu'il estime convenir et de les changer aussi souvent qu'il lui plaît. Pourtant, quand on cherche ce qui fait le même *Esprit*, le même *homme*, ou la même *personne*, on doit fixer mentalement les idées d'*Esprit*, d'*homme* ou de *personne*, et quand on a décidé ce qu'elles signifient pour soi, il n'est pas difficile de déterminer pour chacune de ces idées ou pour d'autres semblables, quand elles sont les *mêmes* et quand elles ne le sont pas. (*E* 2.27.15, p. 530)

Locke cherche à montrer que ce qui est communément conçu comme allant de pair est indépendant. Nos concepts de la substance « Socrate », de la personne « Socrate » et de l'homme « Socrate » ne sont pas coextensifs, et leur identité n'est donc pas covariante. Pour établir cette thèse, Locke montre (1) que ni l'idée d'homme, ni celle (2) de personne ne sont équivalentes à celle de substance, ni non plus (3) l'idée d'homme et de personne.

L'idée que l'on se fait d'un homme ne peut pas être celle d'une substance matérielle. Comme tout être vivant, la matière de son corps est en constant changement et il ne saurait alors y avoir d'identité diachronique de matière (*E* 2.27.6). L'idée que l'on se fait d'un homme ne saurait non plus être celle d'une substance immatérielle (une âme), car les âmes étant immortelles et se réincarnant dans d'autres corps au fil des époques, on devrait alors concéder que des hommes ayant vécu à différentes époques sont le *même homme*, ce qui est absurde (*E* 2.27.6). L'idée que l'on se fait d'un homme est donc seulement celle d'un être vivant, dont l'identité est préservée par l'unité de la vie qui l'anime (*E* 2.27.10)²⁹.

L'idée que l'on se fait d'une personne n'est pas non plus celle d'une substance. On entend par personne, selon Locke, une entité qui pense, qui réfléchit et qui a conscience de le faire (*E* 2.27.7, 9). C'est l'entité à laquelle appartiennent (*au sens de droit de propriété*, *E* 2.27.17, 18; Yolton, 1993, p. 163-166) nos pensées, nos sensations et nos actions et à laquelle on réfère quand on prononce les mots « moi » ou « soi-même ». Une « personne » présente donc aussi des *aspects moraux*. La conscience qu'a cette entité de ses propres affections lui

²⁹ Pour une discussion précise sur le concept d'homme dans la théorie lockéenne, voir Thiel (1981).

procure un souci (« *concern* ») pour ses actions et pour ses pensées, puisqu'elles sont liées aux plaisirs et aux peines (au bonheur) de cette entité (E 2.27.17, 18) :

Personne est [...] le nom que l'on donne à ce soi. Dès qu'un homme découvre ce qu'il appelle *lui-même*, je pense qu'un autre peut dire c'est la même *personne*. Ce terme est un terme judiciaire assignant des actions et leur mérite; il n'appartient donc qu'à des êtres intelligents, capables de loi, de bonheur et de malheur. Cette personnalité s'étend à ce qui est passé, au-delà de ce qui existe actuellement, grâce à la conscience seule : la personnalité par elle devient concernée et responsable, elle reconnaît et s'impute à elle-même des actions passées, exactement d'après le même principe et les mêmes raisons que les actions présentes. Tout ceci est fondé sur l'intérêt pour le bonheur, nécessairement lié à la conscience, puisque ce qui est conscient du plaisir et de la douleur désire que ce *soi* qui est conscient soit heureux. (E 2.27.26, p. 539-540)

Locke défend donc la thèse que l'identité de l'idée de notre personne (notre « moi » et ses aspects moraux) consiste en la continuité (*l'unité*) de notre conscience³⁰. Cette conscience est conçue par Locke comme un acte (une *fonction*, une *capacité*) réflexif par lequel on s'autoattribue et l'on *s'approprie* des perceptions. Grâce à la conscience, nous aurions la *capacité* de *récapituler* des états mentaux passés et de nous *réapproprier* continuellement nos souvenirs par *le même* mécanisme psychologique, pouvant ainsi prendre acte de l'existence continue de nos pensées (E 2.27.24). Cette thèse propose donc une explication « fonctionnaliste » de l'identité personnelle, *neutre* quant à la nature du support de ces fonctions (E 2.27.9, 10, 13, 25, 27)³¹ :

Le *soi* est cette chose (peu importe la substance qui la constitue : spirituelle ou matérielle, simple ou composée) pensante, sensible (ou consciente) au plaisir et à la douleur, apte au bonheur ou au malheur et portant de ce fait intérêt à *soi* même jusqu'aux limites de sa conscience. (E 2.27.17, p. 532)

Une personne est cette entité capable d'unifier son existence à travers le temps, de se savoir identique à elle-même à travers le temps. Pour étayer cette thèse, Locke doit démontrer que l'identité personnelle n'est pas équivalente à l'identité de substance.

Un agent peut subir un changement corporel sans que soit altérée sa capacité de se concevoir comme une personne (E 2.27.11, 17, 24-25, 27). Même si on perd une main, on conserve la

³⁰ La notion de conscience en français ne distingue pas la conscience morale de la conscience de nos propres états mentaux. Locke est sans doute l'un des premiers à avoir aussi explicitement distingué la conscience de la « *consciousness* ». Il n'est pas l'inventeur de cette notion cependant (voir notamment Whitting, 2008; Gregoric, 2007; pour un point de vue opposé, voir Caston, 2002). Locke aurait repris cette notion de conscience de Cudworth, qui l'aurait lui-même emprunté à Plotin, interprète d'Aristote (Thiel, 1991). Il y aurait ainsi une ascendance aristotélicienne directe de la notion de conscience comme perception de deuxième ordre. Voir aussi Thiel (2006, 1994).

³¹ Voir notamment l'article de Block (1991) pour une analyse du fonctionnalisme et des détails sur la neutralité ontologique de l'analyse fonctionnelle.

même conscience d'être soi-même. L'identité personnelle n'est pas non plus réductible à l'identité de l'âme (E 11-14, 23-24). On peut concevoir que Dieu transfère les pensées d'une personne à différentes âmes. Conservant la même conscience de ses actions et de ses pensées passées, ce transfert de conscience ne romprait pas l'identité de cette personne³². De plus, même si l'âme demeure identique dans le même corps, dans une situation où il y aurait une rupture de conscience chez cet homme, comme lors d'une amnésie, celui-ci ne se sentirait pas *concerné* par ses actions et ses pensées passées et ne pourrait donc plus être la même personne. Puisque l'âme peut varier sans faire varier la personne et que la personne peut varier sans faire varier l'âme, l'âme et la personne ne peuvent pas être la même chose.

Le dernier point que Locke cherche à établir est que l'identité personnelle n'est pas équivalente à l'identité des êtres vivants (E 2.27.8, 15, 21). Le corps fait partie de notre idée d'homme. Imaginons que la conscience d'un prince soit transférée à un cordonnier. Ce cordonnier serait imputable des actions et des pensées de ce prince, ayant avec lui sa mémoire, mais aucun autre homme ne le reconnaîtrait comme étant le même homme qu'il était. Ce n'est pas la conscience qui fait l'identité de l'homme, mais la préservation de son corps. Un homme ne peut être dissocié de sa forme physiologique, alors qu'une personne ne peut être séparée de ses pensées. On peut faire varier l'identité personnelle en échangeant les consciences de deux hommes sans faire varier leur identité humaine. Homme et personne ont donc des contenus différents et leur identité est donc aussi distincte.

En somme, Locke montre que les différents aspects de Socrate (ce qui en fait une substance, un homme et une personne) sont *indépendants*. L'identité de ces aspects repose sur la préservation de certaines *capacités* de Socrate, lesquelles ne dépendent pas les unes des autres pour leur préservation. C'est la capacité de conserver la même vie qui unifie l'existence continue de l'homme. C'est la *capacité* de l'esprit de *se rappeler* et de *s'attribuer* ses souvenirs qui s'étendent à travers le temps qui unifie l'existence continue de la personne. Que Socrate ait ou non une âme est *indifférent* à la question de son identité en tant qu'homme et en tant que personne.

³² Pour une discussion de ce problème en particulier, voir Garrett (2003) et Winkler (1991).

1.2.2 La querelle soulevée par Locke: la fonction de l'âme et la fiction de l'identité de la mémoire

Cette conséquence de la théorie de Locke — l'absence de rôle pour l'âme — provoque d'importants débats chez ses contemporains sur la relation entre les aspects éthiques et métaphysiques entourant l'identité personnelle, notamment, sur la nature de l'esprit (voir Yolton, 1983).

1.2.2.1 La conscience: matérielle ou immatérielle

Les figures les plus notables de ce débat sont Anthony Collins (libre penseur protégé de Locke, et influencé par Hobbes et Bayle; voir Uzgalis, 2008) et Samuel Clarke (théologien disciple de Newton; voir Russell, 1995a)³³. Ils s'opposent dans un échange épistolaire (tenu entre 1706 et 1708) initié par la réponse que fit Clarke à un livre d'Henry Dodwell (1706). Clarke (1706a) réagit à la thèse de Dodwell, qu'il interprète comme affirmant que l'âme est naturellement mortelle (Clarke, 1706a, p. 729). Dodwell y affirme que l'âme est préservée par la matière et qu'elle meurt avec le corps. Elle peut devenir immortelle, mais seulement par l'ajout divin d'un « principe de subsistance » lors du baptême, pour son accession au bonheur éternel, ou bien sa punition éternelle (Clarke, 1706a, p. 722). Au contraire, selon Clarke, il faut supposer l'immortalité naturelle de l'âme pour expliquer la pensée et la dualité du corps et de l'esprit. Collins (1707a), quant à lui, réagit aussi publiquement à cette Lettre de Clarke en défendant une théorie matérialiste de l'esprit, en soutenant que l'esprit est une propriété émergente de la matière.

S'ensuivra une correspondance entre Clarke (1706b, 1707, 1708a, 1708b) et Collins (1707b, 1707c, 1708) sur les arguments et les corrolaires propres à chacune de ces positions. Ce sont principalement trois points qui font débat : le substrat de la pensée; le siège de la personne morale et la liberté d'agir (voir Russell, 1995b, p. 100).

Clarke soutient qu'il est impossible que la matière pense, car la conscience étant simple et la matière étant composée, un système de matière pensant serait composé d'un agglomérat de particules dotées individuellement de conscience. On aurait donc *des* consciences et non pas

³³ Pour une discussion, voir Ducharme (1986), Vailati (1990) et Wigelsworth (2009).

une conscience. De plus, une personne ne peut pas être un système de matière pensante, puisque cette matière étant changeante, alors la conscience de cette matière serait aussi en continuel changement. Elle ne serait qu'une conscience *ressemblant* à celle de la matière passée. Il ne pourrait donc pas y avoir d'identité personnelle au sens strict. De plus, Clarke soutient que, pour être responsable, une personne doit pouvoir être un agent dont l'action n'est pas soumise au déterminisme causal. Les aspects moraux de la personne ne peuvent être préservés que par l'identité de l'âme.

Collins soutient au contraire que la pensée est une propriété émergente d'un système de matière, une capacité qu'un système peut générer, mais dont les parties individuelles sont démunies. Il adopte aussi la théorie lockéenne de l'identité personnelle, à savoir que c'est l'identité de la capacité à se remémorer sa propre histoire qui fait l'identité de l'homme. La substitution de la substance (matérielle et immatérielle) de cet être n'affecte pas son identité personnelle. De plus, pour Collins, une action n'a pas à être indéterminée causalement pour être libre. Elle doit simplement être faite en absence de contrainte. Tout comme chez Locke, l'identité de l'âme est mise de côté et les qualités morales associées à la notion de personne sont expliquées indépendamment de ses aspects métaphysiques.

Cette correspondance a eu un impact important sur la scène philosophique en Angleterre, y compris sur Hume (voir Russell, 1995a, p. 102-109). Si ce dernier sympathise avec l'athéisme de Collins, notamment en ce qui a trait à sa défense de la compatibilité du déterminisme causal avec la responsabilité morale (voir *T* 2.3.2.3), il n'embrasse pas pour autant son matérialisme. Hume rejettera *toute* thèse — immatérialiste et matérialiste — visant à expliquer le support ontologique de la pensée (voir *T* 1.4.5.16). De plus, il se distancie de Locke et de Collins dans sa section sur l'identité personnelle (voir *T* 1.4.6.15), et s'accorde avec Butler que l'explication lockéenne est problématique.

1.2.2.2 Joseph Butler et la fiction de la conscience

L'évêque Joseph Butler, un disciple de Clarke, écrit une dissertation, importante pour Hume, sur l'identité personnelle, dans laquelle il s'attaque à Locke et Collins (*Diss* 1.4). Comme Clarke, il soutient que la tentative Lockéenne pour fonder l'identité personnelle sur la conscience ne fonctionne pas et présuppose ce qu'elle tente d'établir. Ces critiques se

trouvent dans la dissertation « De l'identité personnelle » jointe à son *Analogie de la religion* (1736)³⁴.

On peut réduire ses arguments à deux critiques. D'abord, la conscience ne peut produire l'identité personnelle sans circularité. Notre conscience d'être la même personne présuppose que l'on soit d'abord *la même personne* pour que notre conscience puisse en prendre connaissance. La conscience ne *produit* pas l'identité de la personne, mais la *découvre*. Locke confond ce qui émane de l'identité personnelle, la conscience d'être le même « moi », avec ce qui le produit : l'identité réelle (l'identité de la substance) de la personne (*Diss* 1.4).

Ensuite, la théorie lockéenne montre que nous n'avons en fait qu'une identité *fictive*. Locke s'appuie sur le fait que la conscience n'est pas le même acte continu, mais une suite de représentations (*E* 2.27.13) pour affirmer que la conscience est transférable et peut donc subsister indépendamment de l'identité de substance (*Diss* 1.6-7). Selon la lecture que Butler fait de la théorie lockéenne, notre conscience ne nous montre qu'une suite discrète de souvenirs.

Au dire de Locke, cela nous permettrait tout de même de nous auto attribuer ces états mentaux et de nous identifier à travers le temps (« je » suis le même « moi » qui a eu ces états mentaux dont j'ai conscience). On discerne donc qu'on est une seule et même personne, ce qui revient pour Butler à réaffirmer la première de ses charges : être la même personne est une condition de possibilité de la mémoire. Le fait de pouvoir s'identifier comme étant la même personne à travers nos souvenirs présuppose donc notre identité personnelle.

Ainsi, l'explication de Locke montre ce par quoi on prend connaissance de notre identité, mais présuppose dans les faits l'identité réelle de substance, puisque la conscience ne nous montre en réalité qu'une suite discrète d'évènements mentaux. Hume accepte par ailleurs cette critique de Locke et l'intègre à son traitement de la question.

Pour résumer cette présentation du débat anglais sur l'identité personnelle, on peut dire qu'à l'intérieur de la scolastique, les aspects moraux et métaphysiques des personnes sont liés et expliqués par la préservation de ce qui les individualise : l'âme substantielle. Pour ces

³⁴ Pour une discussion, voir Penelhum (1985).

philosophes modernes qui remettent en question la notion de substance, le problème de fournir le critère d'identité diachronique des êtres est devenu pressant, notamment à cause des grandes questions morales auxquelles ce problème est lié : la responsabilité morale et la liberté. On peut noter deux principales attitudes en conflit, mais que l'on pourrait toutes deux qualifier de « mentalistes » : la première consiste à dire que c'est la capacité de notre conscience d'unifier nos souvenirs à travers le temps qui produit notre identité personnelle (Locke, Collins); la seconde, conservatrice, stipule que c'est l'identité de notre âme (Clarke, Butler).

1.3 David Hume et le problème de l'identité personnelle

1.3.1 Une présentation du Traité

Hume va montrer que l'ensemble de ces attitudes par rapport à l'identité personnelle est erroné, mais tout en endossant une partie de leur position respective pour élaborer sa propre réponse. Au final, sa position s'éloigne autant de leurs réponses aux aspects métaphysiques que de leurs réponses aux aspects moraux des personnes, mais Hume indique cependant qu'il exposera ces critiques en différents lieux (*T* 1.4.6.5, 19) :

Qu'est-ce donc qui nous donne une si grande tendance à attribuer une identité à ces perceptions successives et à supposer que nous possédons une existence invariable et ininterrompue pendant tout le cours de notre vie? Pour répondre à cette question il nous faut faire une distinction entre l'identité personnelle, en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes. (*T* 1.4.6.5, p. 344-345)

Hume nous avertit alors que sa réponse du livre 1 ne porte que sur l'identité du moi que peut nous fournir nos pensées, alors que sa théorie des passions va se pencher sur ses aspects moraux (*T* 1.4.6.5). En formulant cette réponse au pendant métaphysique de la question, il va pencher en faveur de la théorie lockéenne (voir notamment *App* 18-19), en affirmant qu'il y a « une grande analogie entre [l'identité que nous attribuons aux plantes et aux animaux] et l'identité du moi ou d'une personne » (*T* 1.4.6.5), mais en concédant à Butler que cette identité n'est que fictive. Il n'y a pas d'identité de l'esprit *au sens strict*, mais seulement une *croyance* en cette identité du moi. Avant de présenter la position de Hume, commençons par voir sa place dans l'économie globale du *Traité*, et plus précisément du livre 1.

1.3.1.1 Un système des sciences

Hume, à l'instar des autres héritiers de la logique des idées, présente sa logique à l'intérieur d'un exposé des facultés humaines (voir *T, I, 5, T 1.3.15.11*). En réalité, le projet de Hume est plus large, comme il nous l'apprend dans son « Introduction », et vise à présenter littéralement un *système des sciences* à partir d'un exposé de la *nature humaine*, puisque toutes les sphères du savoir reposent ultimement sur le pouvoir de connaître de l'homme :

Il est évident que toutes les sciences sont plus ou moins reliées à la nature humaine et que, si loin que certaines d'entre elles puissent paraître s'en écarter, elles y reviennent toujours par une voie ou une autre. Même les *mathématiques*, la *philosophie naturelle* et la *religion naturelle* dépendent, dans une certaine mesure, de la science de l'HOMME, puisqu'elles relèvent de la compétence des hommes et que ce sont leurs forces et leurs facultés qui en jugent. [...] Si donc ces sciences, les mathématiques, la philosophie naturelle et la religion naturelle dépendent à ce point de la connaissance de l'homme, que peut-on attendre des autres sciences, qui sont plus étroitement liées à la nature humaine? L'unique fin de la logique est d'expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement, ainsi que la nature de nos idées; la morale et la critique examinent nos goûts et nos sentiments, et la politique considère les hommes unis en société et dépendants les uns des autres. Ces quatre sciences, la *logique*, la *morale* et la *politique*, contiennent presque tout ce qu'il peut, d'une manière ou d'une autre, nous importer de connaître ou presque tout ce qui peut tendre soit au progrès, soit à l'embellissement de l'esprit humain. (*T, I, 4-5, p. 34*)

Plus spécifiquement, le *Traité* vise à régler les conflits nourris par la spéculation en philosophie morale à partir d'une science des capacités psychologiques humaines fondée sur l'expérience. En analysant les objets de notre expérience et les actes mentaux que notre esprit accomplit sur ces objets, on serait à même de trouver les principes régissant notre nature humaine. Cette science permettrait ainsi d'éclairer le fonctionnement de notre esprit et de préciser les limites de nos connaissances, au moyen d'une analyse de nos idées et de nos raisonnements, mais aussi d'identifier les mécanismes responsables de nos comportements, par le biais d'une étude de nos émotions. À travers ces deux objets d'étude, l'entendement et les passions, Hume entend couvrir tout ce qu'il nous importe de connaître : la logique, la morale, la politique. Pour ce faire, il dédie le livre 1 du *Traité* à l'entendement et le second aux passions (1739), de façon à expliquer, à partir des résultats trouvés dans ceux-ci, une théorie de la moralité dans le dernier livre (1740).

1.3.1.2 La théorie des idées de Hume

L'esprit *humien* est gouverné par l'imagination : les actes mentaux que l'on attribuait à nos facultés psychologiques selon le découpage traditionnel — notre entendement, notre raison, notre mémoire, nos sens, nos passions, notre volonté — sont tous réductibles *aux actes de*

l'imagination (T 1.3.7.5, n. 20; T 1.3.9.19, n. 22; T 1.4.7.3; T 2.2.2.16; T 2.3.7.5) : notre tendance naturelle à associer les perceptions *ressemblantes*, *contiguës* et *causalement* reliées (T 1.1.4)³⁵. Nos sens et nos passions nous fournissent le contenu de notre esprit (nos perceptions), que notre imagination manipule et associe à travers ses actes mentaux (les relations), produisant ainsi nos certitudes et nos motivations à agir.

Plus précisément, les perceptions que nos facultés sensibles et passionnelles nous fournissent sont nos impressions. Les impressions sont les perceptions les plus fortes et sont chronologiquement les premières à apparaître à l'esprit (T 1.1.1.1-9; T 2.1.1). On a aussi des idées qui sont les « images affaiblies » (T 1.1.1.1) de ces impressions; ce sont les copies que fait notre esprit de ses perceptions originales lorsqu'il les pense, se les remémore, ou les conçoit. Nos perceptions étant généralement séparables, mais aussi associables, cette relation de copie se fait entre nos perceptions simples. On peut avoir une idée complexe correspondant parfaitement à une impression complexe, comme dans le cas de nos souvenirs. Cependant, on peut aussi composer mentalement une idée grâce à notre imagination qui n'a pas d'équivalent dans notre sensibilité : comme l'idée d'un éléphant rose. Dans ce cas, ce sont les composantes de cette idée complexe qui ont des impressions simples correspondantes : une impression de rose et les impressions composant l'éléphant³⁶ :

[B]ien que ni les idées de la mémoire ni celles de l'imagination, ni les idées vives ni les faibles, ne puissent se présenter à l'esprit sans que les impressions qui leur correspondent les aient précédées pour leur frayer la voie, l'imagination n'est pourtant pas tenue de respecter identiquement l'ordre et la forme des impressions originelles, tandis que sur ce point, la mémoire est, d'une certaine manière, assujettie, sans aucun pouvoir de modification. (T 1.1.3.2, p. 51)

Contrairement aux idées de la mémoire, les idées de l'imagination n'ont pas d'impression complexe correspondante; on ne peut donc pas comparer ces idées en ce qui concerne la

³⁵ Pour une étude du livre 1 montrant bien l'attaque en règle que Hume fait de la psychologie des facultés de son époque, voir Owen (1999).

³⁶ Ce n'est pas dire non plus que la relation de copie entre nos idées et nos impressions est discrète et doit se faire une à une. Hume admet que l'on puisse dériver une idée simple dont on n'aurait pas d'impression simple correspondante par le biais d'impressions médiate qui lui sont contiguës et ressemblantes, comme dans le cas de la nuance manquante de bleue (T 1.1.1.10-11). Pour des passages de Hume appuyant cette idée voir T 1.1.1.7, app.5 et T 2.2.6.1. Pour des commentateurs défendant cette idée voir Garrett (1997, Chap. 2), Fogelin (1984), Everson (1988) et Norton (T, *OPT, IE*, p. 118, n. 18). Pour des commentateurs critiquant cette idée, voir Ayer, 2001; Bennett, 2001; Flew, 1986). Pour des détails sur ces deux principes (de la copie et de la séparabilité) et leur rôle dans l'épistémologie humienne, voir Garrett, (1997, chap. 2-3). Pour une discussion des autres principaux principes de la nature humaine de Hume, voir Capaldi, (1976, p. 178).

conformité de leur structure (T 1.3.5.3). Ce qui distingue ces idées et les impressions ce n'est donc que leur *vivacité*. Hume rejette ainsi la thèse voulant que l'on ait accès à des objets mentaux n'ayant pas d'origine sensible. Ce sont les premiers principes de la nature humaine : le principe de la copie et le principe de la séparabilité (T 1.1.1.7-11).

Cependant, Hume ne s'intéresse guère aux impressions des sens. La question de leur correspondance avec les corps externes étant inéluctable et tout à la fois insoluble (T 1.2.5.26, n. 12; T 1.2.6.8-9; T 1.3.5.2; T 1.3.9.3-4; T 1.4.5.15; T 2.2.6.2)³⁷. Hume s'intéresse plutôt aux perceptions ayant leurs origines *directement* dans l'esprit, les impressions secondaires ou réflexives : nos passions (T 1.1.2.1; T 2.1.1.1-2). Ces impressions secondaires sont produites par les perceptions *déjà en circulation dans notre esprit* : nos idées.

1.3.1.3 Les thèses du livre 1

Hume consacre donc le livre 1 de son *Traité* à exposer l'origine des idées et les relations qu'elle entretiennent (T 1.1.2). Ce faisant, il montre le rôle limité que joue la raison dans notre esprit en montrant qu'un large ensemble d'idées *fondamentales* pour notre conception du monde (l'extériorité et la persistance du monde, voir T 1.1.6; T 1.2; T 1.4.2-4; la connexion causale, voir T 1.3.3-7; le moi, voir T 1.4.6) sont des *fictions*. Ni la *sensibilité* ni notre *raison* ne nous permettent d'expliquer notre croyance en ces idées. Ce sont des idées *obscur*es et la tâche du philosophe est de clarifier leur contenu (T 1.3.1.7) et les mécanismes de l'esprit à l'origine de cette *confusion* (T 1.2.5.21, 29; T 1.3.14.27; Ab 7). Selon Hume, notre tendance à croire en ces idées n'est explicable qu'à partir des actes de notre imagination qui nous amène à ces idées inévitables (T 1.4.2.1), mais que notre analyse nous présente néanmoins comme étant une fausseté³⁸.

³⁷ Il s'agit en fait d'un débat récent chez les commentateurs. Garrett (2006, 2008) défend notamment que Hume soutient une théorie représentationnelle des idées. Owen (2009; voir aussi Owen et Cohon, 1997) s'oppose à cette lecture et affirme plutôt que Hume refuse de se prononcer sur la provenance de nos impressions sensibles. Sans être en mesure ici de trancher ce débat, on peut noter qu'aux passages cités dans le corps du texte, Hume mentionne *explicitement* que la tâche d'expliquer ce qui cause nos impressions sensibles *dépasse* ce que l'observation et l'expérience nous procurent et dépasse ce que le philosophe peut *légitimement affirmer*.

³⁸ Ces fictions sont des idées mal copiées: elles représentent d'autres impressions que celles dont elles dérivent *légitimement* (T 1.2.3.11). En les analysant, on réalise qu'elles n'ont pas le contenu que l'on croyait qu'elles avaient. Franklin (2001, p. 31) expose l'origine juridique du terme « fiction » en citant un passage du *Digest*

Parallèlement, Hume montre aussi que la majorité des actes de connaissance que l'on attribue à la raison (c'est-à-dire les démonstrations et les probabilités³⁹) ne fonctionnent en fait que parce qu'ils reposent sur ce qu'il appelle les relations naturelles : les principes d'association de l'imagination (*T* 1.3.1-7; *T* 1.4.1-2; *T* 1.4.6). La certitude avec laquelle on est capable d'inférer des conclusions, d'enchaîner une idée à partir d'une autre par réflexion, ne dérive pas d'un statut spécial qu'auraient nos raisonnements⁴⁰. Ces actes de connaissance sont en fait réduits par Hume à notre capacité de produire des croyances causales, lesquelles sont un produit des mécanismes de notre imagination, qui nous amènent à concevoir avec vivacité — avec émotions — certaines de nos idées (*T* 1.3.7.7). C'est cette vivacité qui nous permet de *concevoir* et de *croire* nos idées, mais aussi de passer d'une idée à l'autre (*T* 1.4.1.10; *T* 1.4.7.11). La majorité de notre vie cognitive est ainsi réduite aux actes et aux produits de notre imagination — en gros, des inférences causales et des croyances causales.

1.3.2 Les arguments sceptiques de Hume

C'est dans la dernière partie du *Traité* que Hume présente ses vues sur la question de l'identité et du substrat du sujet, après avoir achevé sa discussion des objets. Après avoir présenté sa théorie sur l'origine de nos idées dans la première partie, sur l'espace-temps dans

(4.2.23) du philosophe du XIV^e siècle Baldus de Ubaldis: « A fiction is thus defined: It is a falsehood accepted for true, for a special and just reason expressed by law » (p. 395 pour la référence). Une fiction est une fausseté acceptée pour vraie par une norme ou une loi spéciale. Ces fictions sont néanmoins nécessaires pour notre fonctionnement selon Hume (*T* 1.4.2.1) et sont *maintenus* par nos mécanismes instinctuels (des principes de la nature humaine). Ce n'est que pour le philosophe suivant la science de la nature humaine de Hume que ces fictions peuvent être corrigées (Fogelin, 2009, p. 124). Ceci touche à un problème fondamental sur l'interprétation de l'épistémologie humienne (la tension entre son naturalisme et son scepticisme), mais que nous ne pouvons traiter ici. Pour un aperçu du débat, voir Stroud (1977, chap. 1) et Garrett (1997, chap. 1). Pour des interprétations contraires, voir Bennett (2002).

³⁹ Les connaissances sont établies en comparant abstraitement nos idées, indépendamment de l'expérience. Pour cette raison, elles sont *indubitables* puisque leur négation entraîne une contradiction (*T* 1.2.2.7; *T* 1.3.7.3; *T* 1.2.4.11; *AB* 18; *EEH* 4.2). Ces connaissances sont subdivisées par Hume en deux sous-classes: les intuitions et les démonstrations. On donne son assentiment aux intuitions au premier coup d'œil (*T* 1.3.1.2) alors que les démonstrations demandent des méthodes artificielles de raisonnement ou de calcul pour être établies (*T* 1.3.1.3). Les probabilités quant à elles sont établies avec un niveau moindre de certitude (*T* 1.3.2.2; *T* 1.3.11.2), puisqu'elle peuvent être contredites par l'expérience (*T* 1.3.1.1). Voir Echelbarger (1997), Owen (1999) et Imlay (1975) pour des discussions sur la théorie des relations de Hume. Pour des détails sur la théorie du raisonnement de Hume, voir Owen (1999, chap. 4-5).

⁴⁰ Seule une classe *restreinte* de connaissance peut prétendre à ce statut: les intuitions. Elles ne sont pas des raisonnements à proprement dit cependant (Voir *T* 1.4.1.3; *AB* 27; Garrett, 1997, p. 224-226).

la seconde partie, et sa théorie du raisonnement dans la troisième partie, Hume présente dans la quatrième partie des arguments sceptiques visant à *en finir* avec la conception traditionnelle qu'on se faisait de la raison. Il y montre que nous n'avons pas la capacité de *connaître* des choses *réelles* (T 1.4.2-4), mais seulement des perceptions; et, fort de ce constat, que nous n'avons pas plus la capacité de connaître le support de notre esprit (T 1.4.5), ni d'établir ce qu'il appelle notre identité *stricte* (T 1.4.6).

1.3.2.1 L'impossibilité de localiser nos perceptions

La question de la substance de notre esprit est abordée par Hume dans T 1.4.5 « De l'immortalité de l'âme », et survient immédiatement après trois sections où Hume expose les contradictions inhérentes aux systèmes philosophiques modernes (T 1.4.2, 4) et anciens (T 1.4.3) qui défendent l'idée que l'on peut connaître des corps externes. De la même manière, en cherchant à expliquer la nature du support des perceptions de notre esprit, on s'embourbe dans des contradictions (T 1.4.5.1). Le seul constat à tirer de cela, selon Hume, est que nos perceptions peuvent exister, tout en étant *nulle part* (T 1.4.5.10).

Hume adopte une position semblable à celle de Locke (voir LG 29; E 2.23) concernant notre idée de substance. En se servant du principe génétique de nos idées, le principe de la copie, Hume montre que, puisque toutes nos idées dérivent de nos impressions, simples ou complexes, et qu'on n'a pas d'impressions correspondant *exactement* à notre idée de substance, ce n'est donc pas une idée *de la mémoire* (de quelque chose qui a été perçu), mais une idée *de l'imagination* (de quelque chose que notre esprit a forgé) (T 1.3.5.6; T 1.3.10.9; T 1.4.3.10). C'est par une *fiction* de l'imagination qu'on les *confond* (T 1.2.5.29) :

Quand nous parlons du *soi* ou de la *substance*, il nous faut avoir une idée attachée à ces termes, sans quoi ils sont totalement intelligibles. Toutes les idées proviennent d'impressions qui les précèdent, et nous n'avons pas d'impression du moi ou de la substance, comme de quelque chose de simple ou d'individuel. Nous n'avons donc pas d'idée en ce sens. (*App.* 11, p. 383, c'est nous qui soulignons)

Dans T 1.4.3 « De la philosophie ancienne », Hume explique que notre esprit est mené à cette idée de *substrat* à cause de notre habitude de penser à un ensemble de qualités associées (causalement et de manière contiguë) en un objet. Par exemple, l'or est jaune, mou, fusible. Cette habitude fait en sorte qu'on ne pense qu'à *l'union* de ces qualités et que l'on feint qu'ils résident dans une substance : quelque chose censé être le principe d'union de ces qualités, qui

reste indifférentes (elle est toujours simple et identique) à l'ajout ou à la subtraction d'une de ces qualités. Cependant, lorsqu'on examine notre idée d'« or », on réalise qu'elle est *indissociable* de ses différentes qualités (voir aussi *T* 1.4.5.13).

Il en va de même concernant notre esprit. L'idée de la substance de notre esprit ne peut dériver d'aucun de nos deux types d'impressions (sensible et réflexive) (*T* 1.4.5.3-4). Même la définition « classique » de substance (quelque chose qui peut exister par soi-même) est applicable à n'importe quelle perception, et notamment aux perceptions des « qualités », dont la conception traditionnelle veut que l'existence soit dépendante de celle de la substance (*T* 1.4.5.5, 13). Puisque tout ce qui est concevable avec clarté est possible (peut exister)⁴¹, tout ce qui est clairement conçu d'une certaine manière peut exister de cette même manière. De plus, partout où notre imagination peut voir une différence, elle peut opérer une distinction et une séparation. Il en découle que, puisque toutes nos perceptions sont différentes les unes des autres, elles sont distinguables et séparables. Elles peuvent donc être conçues comme existant séparément, et peuvent donc exister sans qu'il soit nécessaire que quelque chose supporte leur existence. Or, c'est là la définition d'une substance. Mais ceci est absurde : une perception est censée être un mode de la substance de l'esprit et non pas une substance.

On n'a donc ni d'idée, ni de définition satisfaisante de la substance de l'esprit. Hume s'attaque aussi plus directement aux arguments soulevés par les matérialistes et les immatérialistes. Concernant les matérialistes (*T* 1.4.5.9-15), Hume montre que nos perceptions ne peuvent pas être localisées dans la matière. On a des perceptions non étendues et non divisibles (le goût, les passions, les sentiments moraux). On attribue ces passions à la totalité du système de matière. Une rose a une odeur dans son ensemble, une figue est douce dans son ensemble. Ces qualités ne peuvent cependant être étendues dans ce système de matière, sinon, elles auraient une figure et seraient quantifiables, ce qui est absurde (*T* 1.4.5.10). Elles ne sont *nulle part* :

⁴¹ Norton réfère ici à des arguments que Hume a présenté dans sa discussion sur l'espace et le temps (*T* 1.2.2.8; *T* 1.2.6.4). Pour une discussion de ce principe, voir Lightner (1997).

[C]'est évidemment le cas de toutes nos perceptions et de tous nos objets, exception faite de ceux de la vue et du toucher. Une réflexion morale ne peut être placée à la droite ou à la gauche d'une passion, et une odeur ou un son ne peuvent pas être de forme circulaire ou carrée. Bien loin de requérir une place particulière, ces objets et perceptions sont absolument incompatibles avec toute place et même l'imagination ne peut leur en attribuer une. (*T* 1.4.5.10, p. 324)

Puisque l'ensemble de matière censé composer la rose est étendu et donc divisible, mais que ces qualités sont absolument incapables d'être étendues, quantifiables et divisibles, il s'ensuit qu'elles sont incapables d'être localisées dans un amas de matière (*T* 1.4.5.15). Inversement, contre les immatérialistes, Hume affirme qu'on a aussi des perceptions *étendues* et *divisibles*, comme celle de la vue et du toucher, et qui ne pourraient donc pas résider en une substance simple et indivisible (l'âme) (*T* 1.4.5.16). Hume rejette ainsi à la fois la position des matérialistes (Collins) et des immatérialistes (Clarke, Butler, Leibniz). On ne peut donc que parler de nos perceptions : on ne peut pas expliquer le substrat qui les supporte. L'explication substantielle de la personne est ainsi rejetée par Hume.

1.3.2.2 Le système de perception du moi

Si nos perceptions ne sont *nulle part*, on réfère tout de même continuellement ces perceptions à un *sujet*, à un « moi ». Dans *T* 1.4.6 « De l'identité personnelle », Hume va examiner cette idée et proposer une théorie de l'identité personnelle proche de celle Locke, tout en restant circonspect sur la capacité de notre entendement d'établir clairement cette idée.

Hume manifeste une réserve à l'égard de cette relation dès *T* 1.4.2 « Du scepticisme à l'égard des sens », alors qu'il examine notre croyance en la persistance et l'extériorité des objets. Il y considère trois possibilités sur l'origine de notre idée d'objet extérieur ayant une existence continue. De toutes nos facultés, c'est soit nos sens qui produisent cette idée, soit c'est notre raison, soit c'est notre imagination. Nos sens ne peuvent nous y amener, puisque cela implique une contradiction dans les termes : que les sens nous informent de l'existence continue d'objets lorsqu'ils ne les perçoivent plus (*T* 1.4.2.4; voir aussi *T* 1.3.2.2). Ce n'est pas non plus le cas pour notre raison, puisque cela impliquerait que les gens n'ayant aucune notion de philosophie ne pourraient arriver à cette idée, ce qui est faux (*T* 1.4.2.14). Il ne reste donc que l'imagination.

C'est la cohérence et la constance de nos perceptions qui nous amènent à cette idée d'objet ayant une existence continue (*T* 1.4.2.19), non pas par raisonnement causal, puisque cela

introduirait une circularité dans son explication (*T* 1.4.2.24)⁴², mais parce que l'inconfort que nous cause la *contradiction* entre, d'un côté, le caractère interrompu et distinct de nos perceptions, et, d'un autre côté, la cohérence et la constance de la ressemblance entre ces perceptions, nous amène par une *fiction* à *déguiser* cette diversité de nos perceptions et à les *identifier* ensemble en un objet ayant une existence continue (*T* 1.4.6.36).

Le principe d'individuation — la relation d'identité — des êtres repose ainsi sur une fiction de l'imagination. Cette *fiction* consiste en l'attribution d'une *succession temporelle* à un même objet individuel (*T* 1.4.2.30). Ceci résulte du fait qu'à strictement parler, soit on ne perçoit qu'un seul objet (*a*), dont la comparaison avec lui-même nous donne l'idée de la relation *d'unité* ($a=a$), et non pas d'identité; soit, on a différents objets dont la comparaison nous donne l'idée de la relation de *diversité* (*a, b, c, d*). *L'identité* doit donc être un *médium* entre ces deux idées : elle est l'identité qui caractérise des perceptions distinctes entre elles ($a=b$) (*T* 1.4.2.25-28). Cependant, on ne voit jamais cette identité : soit on ne voit qu'un objet qui nous donne l'idée d'unité lorsqu'on le compare avec lui-même; soit on en voit plusieurs qui se ressemblent lorsqu'on les compare. On ne voit pas en fait le même objet plusieurs fois (*a, a', a'', a'''*), puisque chaque perception est une entité distincte (*a, b, c, d*). Ce n'est qu'en faisant intervenir dans cette comparaison l'idée de *succession temporelle* qu'on est capable d'expliquer comment on *imagine* la relation entre différents objets successifs (divers) avec un même objet ininterrompu apparaissant à différents moments (la même unité) (*T* 1.4.2.29).

C'est dans *T* 1.4.6 « De l'identité personnelle » que Hume étudie en détail notre propension à générer ce médium fictif entre diversité et unité (*T* 1.4.2.37, *n.40*; *T* 1.4.6.6). Il y distingue *l'identité spécifique* et *l'identité numérique* (*T* 1.4.6.13). La première consiste en l'identité *imparfaite* de deux perceptions, se ressemblant au point de ne pas pouvoir les distinguer autrement que par leur succession spatiotemporelle. La seconde consiste en l'identité *parfaite* de deux perceptions (*T* 1.4.6.13). Par une fiction, on confond l'identité imparfaite de

⁴² Une inférence causale est une relation que l'on trace entre une cause et un effet. Notre habitude d'observer des conjonctions constantes entre certains types d'événement nous amène à croire en l'existence de l'un de ces items, devant l'observation de l'autre item. Cette habitude nous fournit une propension à croire en l'existence de l'item inféré (voir *T* 1.3.6-7). L'explication de Hume de l'inférence causale *présuppose* que l'on puisse reconnaître des objets ayant une existence continue : des objets identiques et persistants que l'on a observés à différents moments et à propos desquels on peut observer des régularités — inférer des propriétés causales (*T* 1.4.2.21).

perceptions diverses, mais ressemblantes⁴³, et l'idéal confus d'identité parfaite d'un même objet apparaissant à différents moments, ce qui nous amène à affirmer l'identité *numérique* de ces perceptions, alors qu'on n'est jamais autorisé qu'à affirmer leur identité *spécifique* :

Cette ressemblance est la cause de la confusion et de l'erreur et elle fait que nous substituons la notion d'identité à celle d'objets reliés. Même si, à un instant donné, nous pouvons considérer la succession corrélatrice comme changeante et discontinue, nous ne manquerons pas de lui attribuer, l'instant d'après, une identité parfaite et de la regarder comme invariable et ininterrompue. Nous avons une telle tendance à commettre cette erreur, et par suite de la ressemblance déjà indiquée, que nous y tombons avant même de nous en rendre compte; et même en nous corrigeant sans cesse par la réflexion et en revenant à une manière de penser plus rigoureuse, nous avons du mal à soutenir longtemps notre philosophie ou à supprimer ce penchant de notre imagination. Notre dernière ressource est d'y céder et d'affirmer hardiment que ces différents objets reliés sont effectivement le même objet, bien qu'ils soient discontinus et variables. Afin de justifier cette absurdité à nos propres yeux, nous feignons souvent quelque principe nouveau et inintelligible qui relie entre eux les objets et en prévient la discontinuité ou la variation. Ainsi nous feignons l'existence continue des perceptions de nos sens pour en supprimer la discontinuité, et nous aboutissons aux notions d'âme, de moi, et de substance pour en déguiser la variation. (T 1.4.6.6, p. 345-346)

Ce subterfuge ne résiste pas à l'analyse, mais demeure une tendance naturelle de notre esprit à chercher à éliminer la dissonance causée par des perceptions diverses mais ressemblantes. La même chose se produit avec le moi. Notre moi n'est pas *parfaitement l'identique*.

Comme pour notre idée de substance, Hume se sert du principe de la copie pour examiner l'idée du moi (T 1.4.6.1-4). Or, on ne trouve pas d'impression du moi « simple au même instant » et « identique en plusieurs » (T 1.4.2.5-6; T 1.4.6.2-3). Nos sens ne nous permettent pas de nous percevoir. Même les impressions qu'on attribue à notre corps n'ont pas de statut particulier pour nous identifier. Toutes nos perceptions sont reçues sur le même pied et on a tendance à toutes se les attribuer de la même façon qu'on s'attribue, par exemple, des émotions (T 1.4.2.9). Tout comme pour les objets externes, ce n'est pas non plus la raison qui nous mène à cette idée. Notre idée du moi est donc le fruit de l'imagination.

Ce qui donne lieu à cette fiction d'un moi identique est semblable à ce qui nous amène à identifier les êtres vivants selon Hume (T 1.4.6.15). C'est la ressemblance et la contiguïté temporelle du train de nos perceptions, qui nous permettent de *suivre* le changement des

⁴³ Alors que chacune de nos perceptions peut être séparée là où l'imagination peut faire une distinction, nos perceptions sont susceptibles d'être réunies par des *qualités associatives* (T 1.1.4.7). Ces qualités qui produisent une attraction entre nos idées sont la ressemblance, la contiguïté, et la causalité (T 1.1.4.2-3). Ce sont des « forces » qui facilitent la transition d'une perception à l'autre dans l'imagination (T 1.3.14.29), et qui nous amène à confondre l'idée d'identité avec l'idée de diversité, c'est-à-dire l'idée d'une perception ininterrompue et invariable et l'idée de perceptions successives *liées ensemble* par ces relations (T 1.4.6.6). Ces qualités nous amènent à attribuer une identité *fictive* à nos perceptions ressemblantes.

choses, qui nous amènent à imputer une *identité spécifique* à la *diversité* que l'on perçoit⁴⁴. Pour ce qui concerne les êtres vivants se rajoute en plus une organisation générale de la chose et un concours de ses parties pour la maintenir. Ainsi, tout comme chez Locke (*E* 2.2.7-9-10), ce n'est pas la préservation de l'ensemble des composantes d'un oiseau qui nous amène à l'identifier temporellement, mais le fait que l'on peut *suivre* son changement (*T* 1.4.6.12). Même s'il perdait toutes ses plumes, on jugerait qu'il reste le même.

Il en va de même pour le moi (*T* 1.4.6.15-20), à ceci près qu'on n'a pas *d'impression de soi-même*, mais seulement des perceptions distinctes et changeantes — d'objets, d'émotions, de réflexions —, qui défilent dans nos pensées (*T* 1.4.6.4; *App* 17) :

L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations. Il n'y a pas en lui à proprement parler de simplicité à un moment donné, ni d'identité à différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé. (*T* 1.4.6.4, p. 344)

À l'instar de Locke (voir *App* 20), Hume soutient que c'est grâce à la mémoire qu'on arrive à l'idée de notre personne. Tout comme en ce qui a trait aux êtres vivants, c'est le système que forment nos perceptions, auquel nous donne accès notre mémoire, qui nous amène à nous forger une idée de nous-mêmes. L'identité que l'on attribue à ce système provient du fait que notre mémoire nous permet de récapituler les liens continus, fluides et progressifs de nos pensées (nos idées de la mémoire préservant leur ordre causal de présentation, leur forme originale et leur vivacité, voir *T* 1.1.3.2-4), chaque fois qu'on le souhaite. La préservation de la chaîne causale ressemblante de ce système nous amène à confondre son *identité spécifique* avec son *identité numérique* à travers le temps :

À cet égard, je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une république ou à un État dont les divers membres sont unis par les liens réciproques du gouvernement et de la subordination et donnent naissance à d'autres personnes qui perpétuent la même république à travers le changement incessant de ses éléments. (*T* 1.4.6.19, p. 353-354)

⁴⁴ Allison (2008, p. 297) souligne que plusieurs caractéristiques peuvent en fait nous amener à trouver qu'une chose est ressemblante (exposés par Hume en *T* 1.4.6.5-14). Si les changements observés sont minimes, graduels, minimes par rapport à la grosseur de la chose, s'il y a une préservation de la fonction de la chose, si les parties de la chose restent dans des relations causales réciproques (comme dans le cas d'un système vivant).

À travers la suite des perceptions dans notre esprit, on garde l'impression d'être la même personne, parce que notre mémoire nous permet de suivre la continuité de la chaîne causale de nos perceptions et de trouver la ressemblance qu'il y a globalement dans la chaîne de nos souvenirs au fil du temps⁴⁵. Ceci amène notre imagination à inférer (causalement) que notre idée du *moi* est *la même*, même si on est incapable d'avoir à l'esprit *l'ensemble* de nos perceptions passées (T 1.4.6.16, 18-20; Ainslie, 2001, p. 565; McIntyre, 2009, p. 189) :

Si nous n'avions pas de mémoire, nous n'aurions pas la moindre notion de causalité ni, par conséquent, de cet enchaînement de causes et d'effets qui constitue notre moi ou notre personne. Mais une fois que nous avons reçu de la mémoire cette notion de causalité, nous pouvons étendre la même chaîne de causes, et par suite l'identité de notre personne, au-delà de notre mémoire, et nous pouvons y comprendre des moments, des circonstances et des actions que nous avons complètement oubliés, mais que nous supposons, d'une façon générale, avoir existé. (T 1.4.6.20, p. 354; c'est nous qui soulignons)

Notre mémoire capture nos souvenirs les plus vifs et constitue la base en fonction de laquelle on *découvre* la ressemblance de notre idée du moi chaque fois qu'on la recherche, ce qui amène notre imagination à produire — à ressentir — notre identité personnelle (T 1.4.6.16).

Hume se distancie ainsi de Locke, mais aussi de la plupart de ses contemporains⁴⁶, en séparant la question de l'identité de notre personne et la question des attentes morales qu'on associe à la notion de personne (T 1.4.6.5, 19). Hume accepte aussi la critique de Butler (*Diss* 1.4) en reconnaissant que ce moi est fictif (T 1.4.6.9-12). La conscience de notre mémoire ne *produit* pas à elle seule l'identité de notre personne à travers le temps, elle ne *découvre* que notre identité passée (T 1.4.6.18, 20). On n'a jamais non plus d'idée très précise de notre identité passée à partir de notre mémoire (T 1.4.2.6; T 1.4.6.21; T 1.4.7.3). Notre mémoire est faillible et les liens entre nos perceptions ne sont jamais parfaitement transparents :

⁴⁵ Voir Pike (1967) et McIntyre (1979a, 1979b) pour des détails sur cette lecture de T 1.4.6. Un exemple donné par Pitson (2002, p. 45) est éclairant. Si on prend un jeu d'échec et qu'on retire une pièce du jeu, on ne peut faire sens d'un coup d'échec indépendamment du contexte de la partie dans laquelle elle se trouve. Et la partie elle-même ne peut être expliquée indépendamment des coups qui y ont été joués. Découvrir l'identité de cette partie est de connecter ensemble les coups qui y ont été joués.

⁴⁶ Voir notamment son essai « Of the immortality of the soul » (1783) ainsi que McIntyre (1989) et Purviance (1997). Pour un point de vue opposé à Hume, voir la lettre à William Mace de Hutcheson (1727), la dissertation « Of Personal Identity » de Butler (1736c) ainsi que son chapitre « Of a Future Life » dans son *Analogy Of Religion* (1736b).

L'identité dépend de la relation des idées et ces relations produisent l'identité, au moyen de la transition aisée qu'elles permettent. Mais comme les relations et la facilité de la transition peuvent diminuer par degrés insensibles, nous n'avons pas de critère exact pour trancher les disputes au sujet du moment où elles acquièrent pour perdent leur titre au nom d'identité. Toutes les disputes à propos de l'identité des objets reliées sont purement verbales sauf dans la mesure où les relations des parties donnent naissance à quelque fiction ou à un principe d'union imaginaire, comme nous l'avons déjà fait observer. (*T* 1.4.6.21, p. 354-355)

Il n'y a donc pas véritablement de *critère* pour indiquer quand notre mémoire se ressemble suffisamment à travers le temps pour lui inscrire une identité. On peut répondre aux philosophes qui soutiennent que notre moi est simple et identique en leur montrant que ce n'est pas le cas, et clarifier ce que l'on entend lorsque l'on dit qu'une personne est la même, mais on ne peut pas montrer quand une personne est la même ou non.

1.3.2.3 La réévaluation de Hume de son explication de l'idée complexe du moi

La situation se complique encore plus, parce que, dans *l'Appendice* au livre I qu'il joint au livre 3 du *Traité* (1740), Hume se montre insatisfait de cette explication de la *véritable idée du moi* (*T* 1.4.6.20) : son explication du mécanisme psychologique qui nous amène à nous faire une idée de cette fiction du moi identique. Bien que son explication de l'identité personnelle à partir de la pensée — la conscience — soit prometteuse (*App* 20), Hume n'arrive pas à la rendre cohérente à partir de sa théorie de l'esprit, laissant la tâche à d'autres de parfaire son explication (*App* 10, 21). On ne peut cependant trancher avec certitude sur la nature exacte de cette incohérence ayant poussé Hume à se montrer prudent vis-à-vis de son explication, puisque, comme le formule Fogelin (1985, p. 100), le texte est *sous-déterminé*.

Au bout du compte, il semble que Hume soutienne toujours que toutes nos idées sont dérivées d'impressions, qu'on n'a pas l'impression d'un moi simple et identique, qu'on n'a à l'esprit que des perceptions, que ce qu'on nomme « notre esprit » doit donc être « ces perceptions », et que c'est par une fiction que nous sommes amenés à ressentir que ces perceptions forment un ensemble simple et identique (*App* 11-19; *Ab* 28; *T*, *OPT*, *IE*, p. 144-145). Cependant, contrairement aux autres fictions qu'il a expliquées avec succès, il n'arrive pas à expliquer *comment* on arrive à cette idée de nous-mêmes⁴⁷ :

⁴⁷ Il y a une grande quantité de littérature secondaire sur la relation entre *l'Appendice* et *T* 1.4.6, que nous ne pouvons pas traiter ici. L'important pour nous est que l'expérience nous informe que nous avons une idée du moi,

La plupart des philosophes semblent enclins à penser que l'identité personnelle *naît* de la conscience, et la conscience n'est rien d'autre qu'une pensée, une perception réfléchie. La présente philosophie a donc, jusqu'ici, un aspect prometteur. Mais tous mes espoirs s'évanouissent quand j'en viens à expliquer les principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou notre conscience. Je ne peux découvrir de théorie qui me donne satisfaction sur ce point. [...] Pour ma part, il faut que j'invoque le privilège du sceptique et que j'avoue que cette difficulté est trop rude pour mon entendement. (*App* 20-21, p. 385; c'est nous qui soulignons)

Hume réitère qu'on n'a pas d'idée de substance ni d'un moi simple et identique. Nos perceptions sont toutes distinctes, séparables, et peuvent exister de cette même manière. Elles n'ont pas besoin d'être localisées dans une substance, ou de se rapporter à un sujet. Elles peuvent toutes subsister par elles-mêmes. Quand on fait notre introspection, on ne trouve qu'un amas de perceptions séparées et distinctes. Notre moi ne peut donc pas être autre chose que ces perceptions. Pour se faire une idée de notre moi, cela suppose que ces perceptions soient connectées entre elles et que l'on peut retracer ces relations à travers le temps, c'est-à-dire que l'on peut évoquer à notre esprit *le contenu* de notre mémoire, y trouver les liens causaux entre nos souvenirs et y trouver une ressemblance à différent moment (*T* 1.4.6.18).

Or, Hume mentionne à plusieurs endroits que ces relations naturelles de l'imagination ne sont que *ressenties* et non pas *réelles* (*App* 20-21; *T* 1.4.6.16; *T* 1.3.3-7, 14). Cependant, dire qu'en réfléchissant sur nos souvenirs, on arrive à se former une idée de soi-même en découvrant la progression et la ressemblance de nos souvenirs équivaut à dire qu'on perçoit des connexions réelles. Ce n'est plus dire qu'on n'a qu'un ensemble de perceptions à l'esprit (des perceptions de premier ordre); c'est dire qu'on peut prendre la position d'observateur et faire l'introspection du contenu de notre esprit; c'est dire qu'on peut se faire une idée de sa progression, et que l'on a la faculté de comparer ce contenu à différents moments (avoir une perception de deuxième ordre). Comme le dit Fogelin (2009, p. 121), c'est dire qu'on peut appréhender notre esprit comme un *objet* et dire qu'on peut *voir* les relations qui le *structurent*, ce qui a pourtant été rejeté (*T* 1.4.6.16; *App* 21). Du propre aveu de Hume, il faut donc rejeter cette explication de notre croyance en notre identité.

Pour résumer la position que défend Hume par rapport à la notion d'identité personnelle, on a vu qu'il formule deux arguments à l'encontre des deux principales attitudes en conflit dans le

et que cette idée est fictive. L'explication que donne Hume du processus psychologique nous amenant à cette fiction par le biais de l'entendement n'est que secondaire pour notre sujet, qui porte sur la relation entre nos passions et cette idée du moi. Pour des discussions sur l'*Appendice* et *T* 1.4.6, voir principalement Baxter (1998, 2008), mais aussi Ainslie (2001, 2008), Fogelin (1985, 2009), Garrett (1997) et Strawson (2011b).

débat sur l'identité personnelle qu'on a vu dans la section précédente. Le premier soutient qu'on n'a pas la capacité de localiser nos perceptions dans une substance ni n'en avons le besoin pour attester de leur existence. Nos perceptions ne sont nulle part. Le second affirme quant à lui que la référence que l'on fait au moi, tout comme aux objets externes, n'est qu'un subterfuge de l'esprit qui nous amène à *déguiser* la multiplicité de nos pensées en une entité simple et identique. Hume va cependant se montrer insatisfait de son explication du mécanisme à partir duquel on arrive à une idée complexe du moi. On a une idée du moi. L'expérience nous montre qu'on y fait référence continuellement. Cette idée est une fiction. C'est l'explication du contenu (un train de perceptions distinctes unifiées en une idée complexe) de cette fiction qui est problématique.

1.4 Conclusion du premier chapitre

Avec la remise en question de la scolastique, à partir des changements scientifiques, sociologiques et politiques s'initiant au XVII^e siècle apparaît un nouveau cadre conceptuel et méthodologique. Au fil de ces changements, la notion de personne perd ses assises métaphysiques, l'identité diachronique prend le pas sur l'identité synchronique et le traitement du problème prend une tournure « subjective ». Locke est le premier à adopter cette perspective en montrant que les différents aspects de Socrate (la substance, l'homme et la personne) sont indépendants. L'identité de ces aspects repose sur la préservation de l'idée que l'on se fait de ces aspects de Socrate. Or, ces idées reposent plutôt sur des capacités distinctes de Socrate. C'est la capacité de Socrate à se rappeler et à s'attribuer ses souvenirs qui s'étendent à travers le temps qui en fait une personne identique. Que Socrate ait ou non une âme est indifférent à la question de l'identité de sa personne. Cette réponse soulève d'importants débats sur la nature du support de nos pensées (Collins, Clarke, Butler).

Selon Hume, l'ensemble de ces attitudes est erroné. Leurs réponses aux aspects métaphysiques des personnes sont problématiques, tout comme leurs réponses à leurs aspects moraux. Il va cependant distinguer le lieu des réponses qu'il va fournir. Sa réponse du livre 1 ne porte que sur l'identité du soi, alors que sa théorie des passions va se pencher sur ses aspects moraux (T 1.4.6.5). Dans le livre 1, il affirme, contrairement à Collins et Clarke,

qu'on n'a pas la capacité de localiser nos pensées. S'accordant en partie avec Locke et Butler, il soutient que la référence que l'on fait au moi n'est qu'un subterfuge de l'imagination qui nous amène à déguiser la multiplicité de nos pensées en une entité simple et identique.

Hume émet néanmoins une réserve à l'égard de cette explication « mentaliste » de l'identité du moi. Notre mémoire ne produit pas à elle seule cette idée, mais la découvre, et même là, elle le fait avec difficulté. C'est plutôt l'imagination et ses principes d'association qui sont à l'origine de cette idée. Cependant, on ne l'explicite jamais vraiment, puisqu'elle est obscure (T 1.4.2.6). Obscure au point que même son explication à partir des principes de l'imagination est problématique comme l'atteste l'*Appendice*. Elle ne répond pas non plus aux attentes morales que l'on associe avec cette notion. C'est plutôt du côté de nos *passions*, que de notre *entendement*, qu'il faut se tourner pour avoir une explication de ces aspects.

CHAPITRE II

LES PASSIONS INDIRECTES ET LA PSYCHOLOGIE MORALE DES AGENTS

Toute créature raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions sur la raison; et si quelque autre motif ou principe disputait la direction de sa conduite, elle devrait s'y opposer jusqu'à le soumettre complètement ou, du moins, le mettre en conformité avec ce principe supérieur. La plus grande partie de la philosophie morale, ancienne ou moderne, semble se fonder sur cette façon de penser; et il n'est pas de terrain plus ample, tant pour l'argumentation métaphysique que pour les déclamations populaires, que la prééminence supposée de la raison sur la passion. Pour avantager la première, on a fait étalage de son éternité, de son immutabilité, de son origine divine et l'on a insisté avec la même force sur l'aveuglement, l'incohérence, la puissance trompeuse de l'autre. (*T* 2.3.3.1, p. 268-269)

Comme en écho à cette citation de Hume, Fieser (1992, p. 2) rappelle que, dans les grandes lignes, la conception des passions qui a dominé la tradition philosophique est celle de « perturbation de l'âme ou de l'esprit » (voir aussi Schmitter, 2014a, 2014b; James, 1998b)⁴⁸. Même chez les philosophes moins proches de cette tradition « rationalisante », et qui se sont intéressés aux facultés sensibles de l'homme, ce sont surtout les désirs et les aversions qui reçoivent une attention particulière (selon McIntyre, 2000, p. 78-79; James, 1998a, p. 914)⁴⁹. Au contraire de ses contemporains, Hume rejette non seulement la préséance de la raison telle que la conçoit la tradition dans nos certitudes (*T* 1.4.7) et la conduite de nos actions (*T* 2.3.3),

⁴⁸ Comme le souligne Schwartz (2009), Malebranche est un exemple de philosophe soutenant que c'est la raison qui détermine qu'une connaissance est certaine et que c'est elle qui doit avoir la préséance dans la direction de la conduite des agents. Il conçoit notamment la raison comme ayant pour fonction d'éclairer notre volonté, laquelle peut alors faire le plein exercice de sa liberté (et de sa responsabilité) en consentant ou en suspendant son jugement devant ce que la raison lui présente. Pour une étude approfondie, voir James (1997, chap. 5).

⁴⁹ Cette question est liée au problème du libre arbitre et au problème associé de la responsabilité morale; i.e. de la relation entre notre raison, notre capacité de choisir nos actions, le fait d'être motivé par des passions et la préservation de notre responsabilité morale. Voir §2.1 plus bas pour une esquisse de la réponse de Hume à cette question. Voir Harris (2005, p. 4-12) pour une étude du traitement du problème du libre-arbitre en Angleterre présentant certains de ces philosophes. Selon McIntyre (2000, p. 78), Hutcheson, dans son *Essai sur la nature et la conduite de nos passions et affections* (1728), est un bon exemple de philosophe qui a centré son explication des passions sur les désirs.

mais il ne se penche sur les désirs qu'à la toute fin du volume du *Traité* consacré aux passions (T 2.3.9). Ce n'est pas que Hume les ait négligés, puisqu'il les considère comme la base motivationnelle de nos actions (T 2.3.3). Son originalité, selon McIntyre (2000, p. 78), est plutôt d'avoir remarqué que ces désirs sont chapeautés par un ensemble de passions *distinctes* de ces désirs, et dont l'effet est de fournir une structure aux agents moraux (voir aussi Baier, 1991, p. 134-135). En effet, dans le *Traité*, la fierté et la honte, de même que l'amour et la haine, sont des passions « évaluatives » qui *structurent* les désirs qui *nous motivent* à leur tour à agir.

La fierté et la honte, de même que l'amour et la haine, sont des passions constitutives de la conception évaluative qu'on a de soi-même et d'autrui. Ces passions montrent que le réseau d'interactions sociales dans lequel l'agent se trouve affecte la façon dont il s'évalue, évalue autrui. Elles fournissent ainsi la base motivationnelle à partir de laquelle il *surveille et produit* ses actions. C'est dire que non seulement notre conception de nous-mêmes et des autres est structurée par des passions, mais que l'environnement dans lequel on porte ce regard sur nous-mêmes et les autres est *intersubjectif*. Comme le souligne Annette Baier (1991, p. 136), c'est à travers notre reflet dans l'oeil d'autrui que l'on se perçoit.

Vu leur importance pour la structure de notre conception de nous-mêmes, ce chapitre exposera les mécanismes de nos passions « évaluatives », c'est-à-dire nos passions indirectes, de façon à poser les bases de la discussion critique de notre chapitre trois qui portera sur leurs implications pour la conception humienne du sujet⁵⁰. La première étape de notre présentation sera de situer les passions indirectes dans la taxonomie de l'esprit de Hume. Nous expliquerons ensuite les mécanismes de nos passions indirectes. Dans un dernier temps, nous présenterons le mécanisme de la sympathie. Ce mécanisme explique comment les interactions entre les personnes affectent leurs émotions. Au final, c'est d'ailleurs ce mécanisme qui stimule le plus fortement nos passions indirectes.

⁵⁰ Tout comme Hume produit une deuxième version des livres 1 et 3 dans la première et la seconde *Enquête* (1748; 1751), il présente une deuxième version de sa théorie des passions du livre 2 dans sa *Dissertation sur les passions* (1757). Puisque nous nous intéressons à la théorie de l'identité personnelle du livre 1 et la suite de cette théorie que Hume promet de développer dans le livre 2, nous limiterons notre discussion au *Traité*. Pour une discussion récente sur la relation entre le livre 2 et la *Dissertation*, voir Merivale (2009).

2.1 Une taxonomie des passions humiennes

Le premier volume du *Traité* vise essentiellement à expliquer les principes de nos idées (*T* 1.1.2) : leur origine, leur contenu, les connexions que l'on trace entre elles, mais surtout, les erreurs et les certitudes que l'on entretient à leur propos. Le livre 2, quant à lui, s'intéresse à une autre classe de perceptions : les impressions de réflexion, aussi nommées impressions secondaires (*T* 1.1.2.1; *T* 2.1.1.2). Ces impressions secondaires sont produites par les perceptions *déjà en circulation dans notre esprit*. Par exemple, lorsqu'on a une impression sensible de froid, ou encore lorsqu'on se remémore par après l'idée de cette impression, on va couramment ressentir une passion (de la joie ou de la peine, par exemple) accompagnant cette perception. Cette passion est une impression qui vise une autre perception : une impression sensible ou une idée (*T*, *OPT*, *IE*, p. I19-I20)⁵¹.

Il y a en fait un ensemble de mécanismes causaux qui produisent des impressions secondaires. La description de ces mécanismes est l'objet du livre 2 du *Traité* (*T* 2.1.2.1; *T* 2.2.1.1). En effet, la théorie des passions de Hume ne cherche pas à retracer par introspection leur contenu et leur origine, ce qui était son approche dans le livre 1, car il n'est pas *possible* d'analyser leur contenu. Les passions sont des perceptions simples : elles n'ont pas de composants à partir desquelles on pourrait les décrire pour les définir⁵². Ce qui les distingue les unes des autres, c'est la façon dont elles sont ressenties (plaisante ou déplaisante, violente ou calme), et surtout, comme le souligne Árdal (1966, p. 10-13), leur *contexte de production* (voir notamment, *T* 2.1.3; *T* 2.1.6)⁵³. L'approche que Hume adopte pour élaborer sa théorie

⁵¹ Il y a une distinction entre le terme « passion » et « émotion » chez Hume. Les émotions réfèrent à l'ensemble de nos impressions plaisantes ou déplaisantes (originales ou secondaires) (voir surtout *T* 2.1.9.5, mais aussi *T* 2.1.1.3; *T* 2.1.5.4; *T* 2.1.11.3; *T* 2.2.2.5, 6; *T* 2.3.4.2, 5; *T* 2.3.8.13), alors que nos passions réfèrent à l'ensemble de nos impressions de réflexion (voir aussi *T*, *OPT*, *LE*, « *emotion* » et *T*, *OPT*, *LE*, « *passion* »).

⁵² De nombreux commentateurs formulent des critiques à l'encontre de la théorie humienne des idées, notamment en ce qui concerne son atomisme. Cependant, le traitement de ce débat demanderait une discussion qui dépasserait les limites de notre travail. Pour des critiques de Hume, voir en particulier Passmore (1952), Davidson (1976), Capaldi (1976) et Lind (1997); pour des défenses, voir Baier (1978), Everson (1988); et pour une défense modérée, voir Árdal (1966, chap. 2; 1989).

⁵³ Capaldi (1976, p. 177) et Baier (1991, p. 131) ne relèvent pas ce point. Selon Capaldi, Hume cherche à confirmer ses explications psychologiques par des observations des hommes dans leurs interactions sociales parce qu'il croit en l'existence d'un monde physique externe à partir duquel on pourrait confirmer nos phénomènes.

des passions consiste donc plutôt à « glaner [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre tel que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde » (*Intro*, 10, p. 37), de façon à découvrir, à partir de *nos interactions* avec les *objets* et les *gens*, comment elles produisent nos passions. Le sujet du livre 2 n'est plus un esprit qui analyse par introspection le contenu de ses perceptions. C'est un homme, avec un corps, un statut social, des possessions, une famille, des amis et des ennemis.

À partir de ces observations de conjonctions constantes entre certaines passions et certaines circonstances, Hume élabore des *modèles* de nos *mécanismes passionnels*. Ces modèles forment une *typologie* des passions. Bien que ses observations soient suffisamment stables pour nous permettre de classer nos passions, cette typologie n'est qu'heuristique (voir *T* 2.1.1.3)⁵⁴. Certaines situations (l'habitude, voir *T* 2.3.4.1 et *T* 2.3.5; la proximité, voir *T* 2.2.7-9 et *T* 2.3.7; la ressemblance de sensation, voir *T* 2.1.4.3; la ressemblance de tendance ou de direction, voir *T* 2.2.9.2, 12) peuvent altérer la passion généralement attendue dans les circonstances que l'on observe et altérer la vivacité avec laquelle elle est ressentie.

La première distinction que Hume introduit oppose passions *calmes* et passions *violentes* (*T* 2.1.1.3). Les premières regroupent les sentiments (les jugements) moraux et esthétiques, alors

Baier remarque bien que Hume place le sujet du livre 2 dans un contexte socialisé, mais elle ne fournit pas d'explication sur le changement de perspective par rapport au livre 1. Hume mentionne néanmoins à plusieurs endroits qu'on ne peut avoir de discours certain lorsqu'on cherche à aller au-delà de nos phénomènes mentaux (*T* 1.1.2.1; *T* 1.2.5.26, n.12; *T* 1.2.6.8-9; *T* 1.3.5.2; *T* 2.2.6.2; *T* 3.1.1.2). Pour une discussion touchant à cette question, voir l'article de Garrett (2006) et ceux d'Owen et Cohen (1997) et d'Inukai (2011). Selon notre lecture, Hume confirme ses mécanismes psychologiques sur les passions par des observations, parce que contrairement à l'approche du livre 1, où il peut analyser le contenu et l'origine de nos idées, cette approche n'est plus disponible. *Les passions ne sont pas analysables* : la seule chose qu'on peut retracer est la chaîne de perceptions qui cause et qui est causée par nos passions. Or, Hume ne s'intéresse pas à l'explication des perceptions qui sont des maillons de cette chaîne, mais à nos passions. Il adopte la perspective du sens commun et se projette dans cet univers mental comme s'il était le monde réel pour se concentrer sur l'explication de nos passions à travers nos interactions avec ce monde, même si, à strictement parler, ce monde est toujours et uniquement composé de perceptions (voir notamment *T* 1.3.9.3-4).

⁵⁴ La taxonomie des passions est l'objet de débat chez les commentateurs, qui n'arrivent pas à s'entendre sur la façon de les classer. En effet, un certain nombre de commentateurs classiques tels que Kemp Smith (1941, 164-169) (dont la lecture est endossée par Hearn, 1973), Árdal (1966, p. 8-11) et Norton (*T*, *OPT*, *IE*, p. 148-152) présentent des taxonomies différentes des passions de Hume qui mettent en évidence la difficulté qu'il peut y avoir à produire une telle classification. Nous n'entrerons pas dans ce débat étant donné son caractère accessoire par rapport à notre discussion principale sur le rôle des passions dans la théorie humienne du sujet. L'importance de ce débat concerne surtout le statut des sentiments moraux, dont le classement varie selon les taxonomies présentées par les commentateurs (pour des articles complémentaires, voir aussi Loeb, 1977; Capaldi, 1976; McIntyre, 2000).

que les secondes recoupent l'amour et la haine, la fierté et la honte, de même que la peine et la joie. Hume révisé cependant cette distinction initiale. Même si ces dernières passions sont généralement ressenties avec violence, l'habitude, le tempérament naturel de l'agent, mais surtout la proximité de l'objet de notre passion, affectent *l'intensité* avec laquelle nos passions sont ressenties (*T* 2.3.6.9; *T* 2.3.4.1; *T* 2.3.8.13; *DP* 6). Un objet éloigné produira une passion plus faible qu'un objet proche; une passion fréquemment ressentie s'affaiblira, alors qu'une passion inhabituelle sera vive; un tempérament bouillant aura une propension à ressentir des passions avec intensité. Toutes nos passions peuvent donc être ressenties avec violence ou avec calme⁵⁵. Il faut cependant distinguer entre l'influence (la force) d'une passion et sa violence (sa vivacité et son intensité). Une passion calme peut avoir une influence plus forte et constante sur nos actions qu'une passion violente.

Les passions violentes sont aussi distinguées en deux classes, selon qu'elles sont directes ou indirectes (*T* 2.1.1.3). Alors que les passions directes sont causées par des objets et dirigées vers ces mêmes objets, les passions indirectes sont causées par des objets et dirigées vers des personnes. Par exemple, on ressent de la joie à la vue d'une fleur, mais on aime le caractère bienveillant de notre voisin (*T* 2.1.1.4)⁵⁶. Les passions directes regroupent la joie et la peine, l'espoir et la peur, nos désirs et nos aversions, et nos volitions (*T* 2.3.9.2). Les passions indirectes, quant à elles, regroupent la fierté et la honte (de même que l'ambition, la vanité, voir *T* 2.1.1.4), et l'amour et la haine (de même que la compassion, la malice et l'envie, et les mélanges de ces passions, voir *T* 2.2) (*T* 2.1.1.4). Certaines de nos passions directes (désir de vengeance, désir de bienveillance, besoins physiologiques), au lieu d'émerger en *réaction* à des objets plaisants ou déplaisants, émergent plutôt d'instincts, ou de tendances naturelles, et *produisent* des sensations de plaisir ou de douleur (*T* 2.3.9.8)⁵⁷.

On pourrait fournir le schéma suivant de la taxonomie des passions de Hume :

⁵⁵ Ce point est vu par McIntyre (2000, p. 83), Fieser (1992, p. 9) et Árdal (1966, p. 8-11), contrairement à Kemp Smith (1941), Hearn (1973), Loeb (1977), Norton (*T*, *OPT*, *IE*) et Capaldi (1976).

⁵⁶ David Norton indique que le caractère indirect de ces passions vient du fait qu'elles n'agissent pas directement sur une perception, mais par l'intermédiaire de *relation* entre différentes perceptions grâce aux principes d'association (*T*, *OPT*, *IE*, p. 150, n. 52; voir aussi *DP* 2.1).

⁵⁷ Fieser (1992, p. 11) et Capaldi (1976, p. 180) voient ce point, contrairement à Árdal (1966), Kemp Smith (1941), Hearn (1973), Loeb (1977) et Norton (*T*, *OPT*, *IE*).

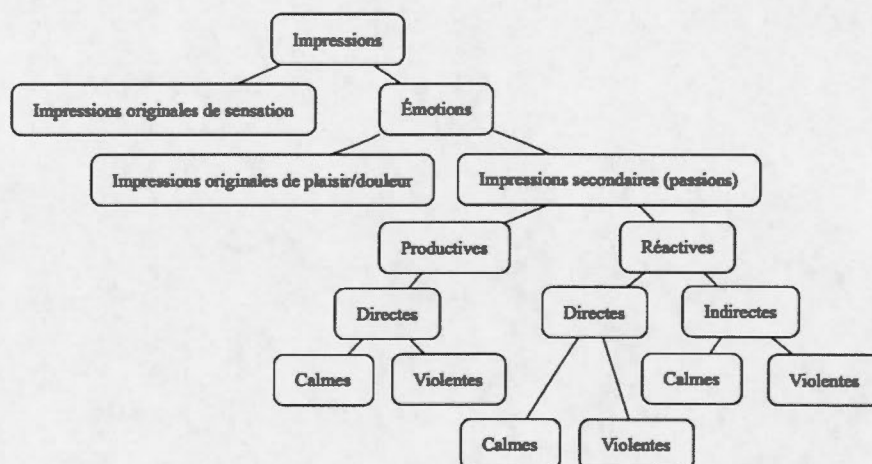


Figure 2.1 Schéma de la taxonomie des passions tel que suggéré par le livre 2 du *Traité*.

En somme, nos émotions regroupent toutes nos impressions plaisantes ou déplaisantes. Nos impressions secondaires dérivent majoritairement de sensations originales de plaisir ou de douleur, et peuvent être calmes ou violentes. Généralement nos passions violentes sont l'amour et la haine, la fierté et la honte, ainsi que la peine et la joie, alors que nos passions calmes sont généralement nos sentiments moraux et esthétiques. Parmi nos passions généralement violentes, certaines apparaissent en nous directement d'un objet plaisant ou déplaisant, alors que d'autres émergent en nous indirectement d'un objet plaisant ou déplaisant, en étant dirigées vers un autre objet. Alors que nos passions sont généralement produites en réaction à des objets plaisants ou déplaisants, certaines de nos passions directes émergent plutôt d'instincts naturels et produisent des sensations plaisantes ou déplaisantes.

2.2 Les passions indirectes

Une certaine classe de passions se démarquent dans cette taxonomie. Hume consacre en effet les deux tiers de son livre à l'exposition des passions indirectes; un premier tiers pour exposer comment on s'évalue nous-mêmes; un second tiers pour exposer comment on évalue autrui;

alors que le dernier tiers condense une discussion sur la théorie motivationnelle de l'action de Hume avec un préambule nécessaire sur le problème du libre arbitre et le problème de la responsabilité morale qui lui est associé (T 2.3.1-2)⁵⁸.

2.2.1 L'importance des passions indirectes dans la théorie des passions de Hume

Dans cette troisième section, Hume défend l'idée que nos actions sont causalement déterminées par nos passions (T 2.3.3.4). La raison n'agit que pour nous offrir une perspective sur les choses : nous indiquer quelles sont les attentes causales qu'on entretient vis-à-vis des objets qui nous entourent (T 2.3.3.2-3; en lien avec T 1.3.11-13). Elle nous montre quels sont les choix possibles s'offrant à nous, qui, eux, sont choisis (*déterminés, désirés*) en fonction de nos passions⁵⁹.

Ces passions qui nous motivent à agir se révèlent être, dans une large mesure, nos passions directes : la joie, la peine, l'espoir, la peur, nos désirs, nos aversions et nos volitions (T

⁵⁸ Voir Bobzien (1998) pour une analyse conceptuelle des notions entourant le problème du libre arbitre et de sa relation avec la question de la responsabilité morale.

⁵⁹ La volonté n'est pas, comme le tient une certaine tradition en philosophie (notamment Clarke et Butler; pour d'autres références, voir T, *OPT*, *IE*, p. 165-166), une faculté rationnelle distincte déterminée par elle seule dans ses choix — et qui constitue le critère d'appropriation d'une action. C'est une *émotion*, qui nous pousse à produire une action mentale ou physique, ressentie en conjonction avec un désir lorsqu'on *anticipe un bien* (plaisir), ou en conjonction avec une aversion lorsqu'on *anticipe un mal* (souffrance) (T 2.3.9.7-8). On *veut* accomplir une action lorsqu'elle nous permet d'atteindre un bien que l'on *désire* obtenir (T 2.3.3.7). Ce sont nos émotions qui nous poussent à vouloir le plaisir, éviter la souffrance et à *agir* (produire une action mentale ou physique) pour l'atteindre ou la fuir (T 2.3.9.1-2; T 3.3.1.2). Ce désir et la volition qui l'accompagne ne sont pas le fruit d'un choix libre. On n'a pas le choix de vouloir s'accorder avec ces désirs. La raison n'agit qu'en produisant des raisonnements, et ces raisonnements ne peuvent que nous guider sur les moyens (les actions possibles) pour atteindre une fin (nos désirs). Le choix ne porte que sur les moyens possibles qui peuvent nous permettre d'atteindre nos fins. Aucun de nos raisonnements ne *cause* d'action; ils ne font que nous amener à calculer les proportions (par démonstration) ou découvrir les connexions qu'entretiennent les objets (par raisonnement causal) (T 2.3.3.2-3). Or, pour nous amener à considérer ses relations, il faut que l'objet soit désiré avant tout (T 2.3.3.3). On *calcule* le gain de notre travail qui devient une *cause* ayant pour effet de nous permettre de combler les besoins que l'on *désire*. Nos jugements peuvent nous amener à croire en l'existence d'objets qui n'existent pas, et qui susciteront nos désirs, ou vouloir la mauvaise action pour satisfaire nos désirs. Le rôle de la raison dans le choix de notre volonté est alors de nous faire découvrir ces erreurs. En découvrant ces erreurs, on va cesser de ressentir notre désir pour cet objet, ou cette action, qui s'est avéré n'être qu'une illusion, ou être insuffisant pour atteindre l'objet de notre désir (T 2.3.3.6-7). Pour des études approfondies, voir Russell (1995b) et Harris (2005).

2.3.9.2). Celles-ci peuvent se mélanger, se succéder et entrer en conflit (T 2.3.9.13-17)⁶⁰. Les passions les plus violentes tendent cependant à prendre le dessus sur les autres (T 2.3.4.1). Les passions indirectes vont aussi ressortir comme ayant une influence sur nos passions directes en leur ajoutant de la force lorsqu'elles portent sur les mêmes objets (T 2.2.9.4). L'amour ou la haine qu'on ressent pour une personne nous motivent à agir en stimulant nos désirs de bienveillance ou de malveillance envers elle (T 2.2.6.3). La fierté, elle, nous amène à *soupeser* nos désirs pour *préserver* notre réputation et notre estime de soi (T 2.3.9.4; T 3.3.2; T 3.3.6.6; EPM 8.10-11; voir aussi Postema, 1988; Besser-Jones, 2010). Ces passions indirectes forment l'*archétype* des évaluations que l'on fait de nous-mêmes et des autres, et structurent ainsi nos interactions sociales.

Mais les passions indirectes ont aussi une autre fonction. Bien que la violence de nos désirs et de nos passions soit généralement une grande force motivationnelle, on agit souvent à l'encontre de cette tendance. C'est qu'on a une prédisposition à agir selon notre tempérament naturel. Un tempérament doux ne se laissera pas influencer avec la même vigueur par la colère qu'un tempérament bouillant (T 2.3.6.9; pour des détails voir Pitson, 2002, p.86). La réflexion et l'influence stable et constante de nos passions calmes contrebalancent aussi souvent la violence de nos passions (T 2.3.4.7-10; T 2.3.8.13). Cette capacité de résister à nos désirs en nous laissant guider par nos motivations calmes est la *force d'esprit* (T 2.3.4.10; pour une discussion voir McIntyre, 2006).

Au regard de l'esprit, ces motivations stables et durables en fonction desquelles on a l'habitude d'agir font partie de nos *qualités mentales*, et elles sont l'objet de l'évaluation de nos passions indirectes. Lorsqu'elles sont considérées au regard de la morale, ces qualités mentales sont nommées par Hume nos traits de caractère et forment notre *caractère personnel* (T 2.1.7.2; T 2.2.3.2, 4; T 2.3.1.10. 12-15; T 2.3.2.2; T 2.3.4.1-2; T 3.3.1.3, 18; voir

⁶⁰ Lorsqu'on considère différents objets ou différents aspects d'un objet, il est possible de ressentir des émotions contraires en même temps ou qui se mélangent. On peut ressentir de la joie en gagnant un concours, tout en étant peiné de la blessure d'un être cher. On peut ressentir un mélange d'appréhension et d'excitation se confondant ensemble devant un évènement dont l'aboutissement est incertain. Cependant, lorsque notre attention ne porte *que* sur *un* objet, nos émotions ne peuvent pas se mélanger. Elles vont s'alterner, ou bien la plus forte va prendre le dessus sur l'autre (T 2.1.2.3; T 2.3.4.5), ou encore, si elles sont égales, elles vont se détruire réciproquement, tout comme on se retrouve avec une solution neutre lorsqu'on mélange une substance acide avec une substance basique d'égale force (T 2.3.9.17). Pour des détails supplémentaires sur les conflits et les mélanges de passions, voir T 2.3.9.13-17. Pour une analyse différente, mais complémentaire, voir Baier (1991, chap. 7).

aussi Russell, 1995b, p. 95-96). Ce sont ces traits qui sont les objets de nos évaluations morales (T 2.1.7.2; T 2.2.3.2, 4). Puisqu'ils sont les objets de nos évaluations morales, ces traits sont nos vertus et nos vices (T 2.1.5.2; T 2.2.3.4; T 2.3.2.6; T 3.3.1.3-5)⁶¹. On tient, nous dit Hume, les gens moralement responsables de leur action en fonction de la correspondance de ces actions avec leur caractère (T 2.3.2.6)⁶². Il faut donc pouvoir *recomposer* le caractère des *personnes* (l'histoire de leurs motivations) pour pouvoir évaluer leurs vertus et leurs vices.

C'est ce que nous apprennent les deux premiers tiers du livre 2 sur les passions. Ce sont ces passions indirectes qui nous amènent à décrire et recomposer les qualités des personnes sur lesquelles on porte des évaluations morales :

L'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine, se réveillent quand se présente devant nous quelque chose qui entretient une relation avec l'objet de la passion et fait naître aussi une sensation distincte, reliée à celle de la passion. Or, la vertu et le vice s'accompagnent de ces circonstances. Ils doivent nécessairement se trouver soit en nous-mêmes soit en autrui, et provoquer du plaisir ou du désagrément; par conséquent ils doivent faire naître l'une de ces quatre passions qui se distinguent clairement du plaisir et de la peine provenant d'objets inanimés, lesquels n'entretiennent souvent aucune relation avec nous. C'est peut-être l'effet le plus important qu'ont sur l'esprit humain le vice et la vertu. (T 3.1.2.5, p. 69)

Ce sont nos passions indirectes qui nous font prendre conscience et qui nous conduisent à décrire les éléments durables des aspects des personnes, *dont* font partie les traits de caractère. Ces derniers sont alors pris comme objet lors de nos évaluations morales (nos qualités mentales) et sont les objets privilégiés de nos passions indirectes (T 2.1.7.2; T 2.2.3.2).

⁶¹ Hume mentionne que notre caractère est composé de certains de nos vertus et de nos vices (T 2.1.5.2), qui recourent quant à elles un large ensemble de nos passions. La compassion (T 2.2.7), la générosité, la bienveillance (T 2.2.5), le courage (T 1.4.3.1) en sont des exemples (voir aussi T 2.2.3.2). Voir notamment la description que Hume fait de Cléanthe (EPM 9.1.2), la description qu'il fait de son propre caractère dans *My Own Life* (1777) et celle des Monarques dans les sections « Death and Character » de son *Histoire de l'Angleterre* (1754-62). Néanmoins, certains de nos traits de caractère ne sont pas personnels, mais appartiennent plutôt à notre caractère national (voir *Of National Characters*, 1757; T 2.3.1.10; Ainslie 1995), et certaines vertus ne sont pas des traits de caractère (la propreté est un exemple, T 3.3.4.10), et certaines de nos qualités psychologiques ne sont ni des vertus, ni des passions, comme c'est le cas de nos habiletés naturelles (le bon jugement, l'imagination, l'industrie, T 3.3.4.7). Ces autres qualités psychologiques, qui ne sont pas des vertus, appartiennent plutôt à notre tempérament comme le suggère Pitson (2002, chap. 5, p. 86-87).

⁶² Les actions n'ont pas une existence suffisamment stable et durable pour éveiller chez les spectateurs une évaluation morale (T 2.1.6.7; T 2.2.3.4; T 2.3.2.6). Seuls les agents ont une existence suffisamment durable pour éveiller ces sentiments moraux. Il faut donc que l'action puisse être liée à l'agent, et les seules qualités de l'agent qui peuvent fournir cette connexion sont ses caractéristiques psychologiques : il faut que l'action émane des traits psychologiques durables de l'agent (T 2.2.3.4; T 2.3.2.6).

Les passions indirectes fondent ainsi la théorie de la motivation morale de Hume et surtout, ils débroussaillent le terrain pour sa théorie morale en nous amenant à *consolider* une conception morale de nous-mêmes et des autres.

2.2.2 La fierté et la honte

Hume commence son exposé des passions indirectes par la fierté et la honte⁶³ : les passions évaluatives dirigées vers soi-même. Ces passions fournissent le mécanisme de base de nos passions évaluatives. Cet exposé se développe en trois étapes. Hume identifie la cause et l'objet de la fierté et de la honte (*T* 2.1.2-3), pour ensuite en présenter l'explication psychologique (*T* 2.1.4-5), et enfin examiner les critères d'efficacité des causes de ces passions (*T* 2.1.6).

2.2.2.1 L'objet et la cause de la fierté et de la honte

La fierté et la honte ont pour objet intentionnel la personne qui les ressent (*T*, *OPT*, *IE*, p. 150). On les ressent en fonction de la façon dont est dépeinte l'idée de notre moi (*T* 2.1.2.2; *T* 2.1.3.2-3). La fierté nous amène ainsi à faire référence à nous-mêmes. *Je suis fier de moi*.

⁶³ Les termes de fierté et de honte n'ont pas de connotation morale en eux-mêmes pour Hume (*T* 2.1.7.8). Ce ne sont que des sensations plaisantes dirigées vers soi-même. L'humilité étant communément considérée comme une vertu et l'orgueil comme un vice, nous avons choisi de traduire « *humility* » par honte, ainsi que de traduire « *pride* » par fierté, pour ne pas ajouter à ces termes de connotation morale, de façon à mettre l'accent uniquement sur la sensation plaisante ou déplaisante de ces passions. Hume utilise parfois humilité et honte de manière interchangeable, ce qui renforce cette idée (voir notamment *T* 2.2.10.6). Notre traduction s'écarte ainsi de celle de Jean-Pierre Cléro (Hume, 1991).

Cependant, le moi étant l'*objet* de la fierté et de la honte, il ne peut être aussi la *cause* de ces passions. La fierté et la honte étant distinctes, opposées et dirigées vers le même objet, si leur objet commun devait aussi les causer, il stimulerait ces deux passions en même temps :



Figure 2.2 Schéma illustrant la distinction entre la cause et l'objet de la fierté.

Dès que notre attention serait dirigée sur nous-mêmes, ces deux passions seraient stimulées *en même temps* et à *force égale*. Or, ces passions étant contraires, si elles étaient stimulées en même temps avec une égalité de force, elles s'annuleraient mutuellement :

[En] supposant que ce soit la simple considération de nous-mêmes qui les suscite, sa parfaite indifférence à l'une ou à l'autre de ces passions devrait les produire toutes les deux exactement dans la même proportion. En d'autres termes, cette considération ne saurait produire ni l'une ni l'autre. Susciter une passion, tout en éveillant une part égale de la passion antagoniste, revient à défaire aussitôt ce qui a été fait et doit en fin de compte laisser l'esprit parfaitement calme et indifférent. (T 2.1.2.3, p. 112-113)

Ce n'est donc pas directement notre regard sur nous-mêmes qui éveille en nous de la fierté et de la honte, mais notre regard sur certains *aspects* de nous-mêmes, qui nous amènent indirectement — c'est-à-dire, par leur intermédiaire — à ressentir ces passions par rapport à nous-mêmes (T 2.1.2.4).

Ces aspects de nous-mêmes, qui éveillent ces passions, sont les choses qui entrent dans l'idée que l'on se fait de qui nous sommes. *Ce sont les éléments qui nous permettent de nous distinguer*. Tout ce qui nous est lié est susceptible d'éveiller en nous de la fierté ou de la honte (T 2.1.2.5) : nos caractéristiques psychologiques (nos vertus notamment) (T 2.1.7), nos caractéristiques corporelles (notre beauté) (T 2.1.8), nos possessions matérielles et notre famille (T 2.1.9-10). Ces aspects de nous-mêmes éveillent l'une ou l'autre de ces passions en fonction des *qualités* qu'ils possèdent (T 2.1.2.6; T 2.1.5.1). Notre belle maison cause en nous de la fierté, mais notre hideuse maison devient une cause de honte.

2.2.2.2 La double relation d'association : le véritable système des passions indirectes

Devant la disparité des causes qui produisent en nous de la fierté et de la honte, et surtout leur contingence (culturelle, historique)⁶⁴, il est clair selon Hume que l'esprit humain n'est pas 'programmé' à être excité par chacune de ces différentes causes (T 2.1.3.6). Il doit y avoir un mécanisme *commun* qui fait en sorte que ces causes stimulent ces passions (T 2.1.4.1).

Pour l'expliquer, Hume fait appel aux principes d'association. Dans le livre 1 du *Traité*, Hume découvre que nos idées s'enchaînent avec une plus grande facilité lorsqu'elles entretiennent des relations de *contiguïté*, de *ressemblance* et de *causalité*. De la même manière, Hume remarque, dans le livre 2, que nos impressions (ici, nos passions) ont tendance à se stimuler mutuellement, mais strictement en fonction de leur ressemblance. Lorsqu'on ressent de la fierté, on va couramment ressentir en même temps de la joie, de la générosité, du courage, qui sont toutes des passions agréables :

Toutes les impressions qui se ressemblent sont reliées entre elles; l'une n'a pas plus tôt surgi que les autres suivent immédiatement. Le chagrin et la déception suscitent la colère; la colère, l'envie; l'envie, la malveillance; la malveillance ressuscite le chagrin, jusqu'à ce que le cercle se referme. D'une façon comparable, une humeur joyeuse nous porte naturellement à l'amour, à la générosité, à la pitié, au courage, à l'orgueil et autre affection semblable. Il est difficile pour l'esprit, quand il est mû par une passion, de s'en tenir à cette seule passion, sans changement ni variation. La nature humaine est trop inconstante pour admettre une telle régularité; l'instabilité lui est essentielle. (T 2.1.4.3, p. 118-119)

Cette « attraction » entre nos perceptions est d'ailleurs plus forte encore lorsque ces deux types d'association portent sur le même objet. Un homme que l'on n'aime pas attisera notre colère, notre mépris, notre malice, passions que nous étendrons aussi aux les objets qui l'entourent (ses possessions, ses fréquentations, par exemple) (T 2.1.4.4).

Ainsi, pour récapituler, d'après Hume :

1. La fierté est liée au moi (T 2.1.2.2)
2. La cause de la fierté n'est pas le moi (T 2.1.2.3-4)
3. La cause de la fierté est quelque chose en relation avec le moi (T 2.1.2.5)

⁶⁴ La plupart des causes de notre fierté sont le fruit de l'art et de l'industrie des hommes, et leur appréciation, le fruit de notre caprice (T 2.1.3.5). Pour qu'une maison ou une voiture nous rendent fiers, il faut que l'industrie humaine puisse générer ces objets. On ne peut être fier d'avoir une automobile que depuis son apparition il y a une centaine d'années. De la même manière à propos de la valorisation sociale de certains objets : on a pu être fier d'avoir une voiture brune dans les années 1970, mais ce n'est plus le cas lorsque la mode change comme dans les années 2000.

4. La cause de la fierté est composée d'un sujet et d'une qualité (T 2.1.2.6)
5. La cause de la fierté produit une affection distincte de la passion elle-même (T 2.1.5.1)
6. Les impressions ressemblantes, de même que les idées causalement reliées, contiguës ou ressemblantes, ont tendance à s'associer. (T 2.1.4.4)

À partir de ces constats, Hume établit le mécanisme psychologique causant la fierté, dont voici une reconstruction schématique (T 2.1.5.5, 8, 10; T, OPT, EI, p. I52) :

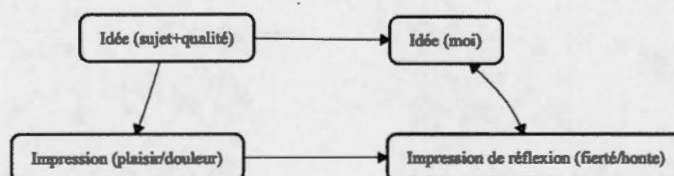


Figure 2.3 Schéma illustrant la double relation d'association d'idées et d'impressions.

La fierté et la honte sont causées par une double relation d'association. On a une première idée composée d'un sujet (une maison) et d'une qualité (une *belle* maison) qui est *distincte*, mais *reliée* à notre idée du moi (*ma* belle maison). Ce sont des idées « co-relatives » selon l'expression de Baier (1991, p. 134). Cette première idée nous affecte d'une certaine façon en causant en nous une impression de plaisir ou de souffrance, et, nous étant liée, tourne notre attention sur nous-mêmes (T 2.1.5.6). Selon la façon dont cette première idée nous affecte, on va ressentir en nous une *seconde* sensation, dirigée cette fois-ci vers nous-mêmes, qui sera positive ou négative, en fonction de la sensation causée par la première idée. Si cette première idée, qui nous est liée, cause en nous du plaisir ou de la souffrance, notre idée de nous-mêmes sera valorisée ou dévalorisée. Nous ressentirons alors une affection à propos de nous-mêmes qui *ressemble* et qui *correspond* à l'émotion que nous cause l'objet qui nous est relié (T 2.1.5.5).

2.2.2.3 Les critères d'efficacité des causes de la fierté et de la honte

Ce mécanisme établi, Hume montre ensuite en fonction de quelles *limitations* les qualités des choses agissent sur nos passions indirectes. Ces limites à son explication montrent en fait ce

qui distingue la joie (le plaisir que nous cause un objet) de la fierté (le plaisir par rapport à nous-mêmes que nous cause un objet).

(1) Le premier de ces critères est la *proximité* (T 2.1.6.2-3). On peut ressentir de la joie par rapport à des objets qui ne sont pas fortement liés à nous-mêmes, mais pour ressentir de la fierté, il faut que le sujet de notre fierté nous soit « intimement » lié (pour un exemple, voir T 2.1.9.3). Comme le souligne Baier (1991, p. 135), on est fier des choses auxquelles on peut se rapporter par un pronom personnel possessif. Notre participation à un banquet peut nous procurer beaucoup de joie, mais seul l'hôte de ce banquet en sera fier, parce que l'évènement est *lié à sa personne* : il s'agit de *son* banquet (T 2.1.6.2).

(2) Le second est la rareté ou l'*exclusivité* (T 2.1.6.4-5; cf. T 2.1.9.8). On ne considère que très peu la valeur des choses en elles-mêmes. C'est principalement en fonction des autres personnes et de leurs réactions que l'on valorise certaines qualités (voir T 2.1.10.12). On peut être heureux de porter un vêtement qui ne nous rend pas très fiers, comme un vieux chandail. Cependant, on se sent fier de porter un vêtement unique de haute couture fait par un fabricant de renom, parce qu'on ne voit que très peu d'autres personnes le porter.

(3) Le troisième est que la cause doit être évidente et discernable par nous-mêmes, mais surtout *par les autres* (T 2.1.6.6). Notre bonheur, tout comme notre fierté, est augmenté lorsqu'il est reconnu par les autres. On remarque cependant que cet effet est plus fort concernant la fierté.

(4) Le quatrième est la durée ou la constance de la cause (T 2.1.6.7). Pour que l'on soit fier de quelque chose, il faut que cette chose soit liée durablement à notre personne. Notre vertu ne nous rendra fiers qu'à la condition qu'elle soit un de nos traits durables de caractère; avoir été vertueux durant une journée voilà dix ans ne nous rendra pas très fiers.

(5) Enfin, notre fierté est influencée par les règles générales (T 2.1.6.8-9; cf. T 2.1.9.13), entendues comme des maximes produites par généralisation empirique. L'habitude de voir deux choses en conjonction constante nous amène à penser à ces deux choses ensemble, même lorsque l'une d'elles est absente (T 1.3.13.7). Ainsi, un noble sera fier de son statut, même si les circonstances font en sorte qu'il ne tire aucun plaisir de ses avantages (la maladie l'empêche de profiter de son pouvoir) (T 2.1.6.8). L'*habitude* de voir tels avantages plaisants être associés à un tel statut l'amène à se sentir fier.

Ces règles générales sont dérivées de notre propre expérience, mais elles sont aussi véhiculées par notre culture et notre société (voir la 3^e limitation; T 2.1.9.13). Elle nous fournissent ainsi un « point de vue général », selon l'expression d'Árdal (1966, p. 33), qui nous permet d'échapper à notre « point de vue particulier », pour évaluer la valeur des objets liés à notre estime de nous-mêmes :

[S]i une personne d'âge adulte, et de même nature que nous, était brusquement plongée dans notre monde, elle se trouverait fort embarrassée par quelque objet que ce soit et ne découvrirait pas aussitôt quel degré d'amour ou de haine, d'orgueil ou d'humilité, comme toute autre passion, elle devrait lui attribuer. Les passions se diversifient souvent selon des principes fort subtils qui ne fonctionnent pas toujours avec une régularité parfaite, en particulier lors d'une première épreuve. Mais l'habitude ou la pratique, quand elles ont mis en lumière tous ces principes et fixé chaque chose à sa valeur, doivent certainement contribuer à produire aisément les passions et, par l'établissement de règles générales, nous guider dans les proportions que nous devrions respecter quand nous préférons un objet à un autre. (T 2.1.6.9, p. 130).

Les choses que l'on a l'habitude de valoriser, et surtout celles qu'on est habitué de voir être valorisées socialement et culturellement, deviendront donc pour nous des motifs de fierté.

La fierté et la honte sont donc des passions *évaluatives et comparatives*. Ces passions nous amènent à rendre saillants les aspects de notre moi pour l'évaluer (T 2.1.12.1). On est amené à travers ces passions à prendre conscience des choses qui nous identifient comme personne. Ces choses agissent sur notre fierté en fonction de l'intimité de leur relation à nous-mêmes, leur exclusivité, leur reconnaissance par les autres, leur constance et leur valorisation sociale. Ces choses qui nous rendent fiers ou honteux sont donc largement déterminées par la façon dont les autres personnes, la culture et la société les évaluent. Notre estime de soi, notre conception évaluative de nous-mêmes, est donc conditionnée par des *causes sociales*.

2.2.3 L'amour et la haine

L'amour et la haine sont des passions présentant un mécanisme dérivé de celui de la fierté et de la honte, à la différence près que ces passions dirigent notre affection *vers les autres*. Ces passions nous *distinguent* des autres personnes à travers la relation « dynamique », comme le remarque Baier (1991, p. 143), qu'il y a entre la fierté et l'amour, comme Hume le montre à travers des expériences de pensée (T 2.2.2) visant à confirmer sa théorie.

2.2.3.1 La double relation d'association

Les mêmes arguments qui amènent Hume à attribuer à une double relation d'idées et d'impressions la production de la fierté et la honte l'amènent à attribuer ce mécanisme à l'amour et à la haine (T 2.2.1.9). On aime ou non quelqu'un en fonction des choses liées à cette personne (d'exclusif, d'évident, de constant et de reconnu socialement) et qui causent en nous une sensation plaisante ou déplaisante, ce qui nous amène à rattacher à *cette personne* une sensation plaisante ou déplaisante (de l'amour ou de la haine).

De la même façon que la fierté et la honte nous amènent à prendre conscience de ce qui nous identifie comme personne, l'amour et la haine nous amènent à prendre conscience de ce qui identifie les personnes qui nous entourent. Ces passions nous amènent à spécifier le « moi » du « toi », au moyen de mécanismes qui ne sont pas *statiques*.

2.2.3.2 Une confirmation de la double relation d'association

Hume propose huit expériences de pensée destinées à confirmer que nos passions indirectes sont bien causées par la double relation d'association (T, OPT, IE, p. 159). Ce faisant, il montre aussi comment notre propre conception de nous-mêmes se distingue, se heurte et est dépendante de celle qu'on se fait des autres. En bref, Hume montre comment l'estime que l'on porte aux autres *affecte* notre estime propre, et inversement.

Pour produire ses expériences de pensée, Hume commence par inviter le lecteur à se faire la représentation suivante des passions indirectes (T 2.2.2.3; T, OPT, NE, p. 507) :

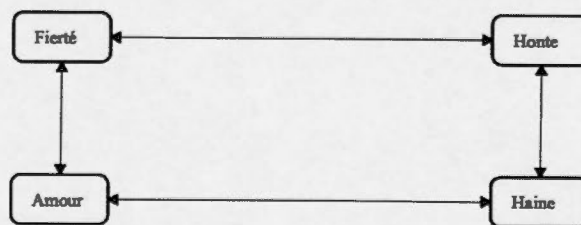


Figure 2.4

Schéma illustrant l'opposition entre les passions indirectes.

La fierté et l'amour sont reliés par le caractère agréable de leur sensation, et opposés à leur contraire, la honte et la haine. De même, les deux types de passions indirectes s'opposent quant à leur objet : la fierté et la honte sont reliées au moi, alors que l'amour et la haine à l'idée d'une autre personne.

Ses trois premières expériences de pensée (T 2.2.2.5-8) portent sur des situations où l'on serait avec une personne n'ayant aucune relation avec nous-mêmes, et où les relations d'idées et d'impressions du mécanisme des passions indirectes sont *absentes ou variées*. Dans sa première expérience (1), Hume imagine une situation où l'on observe, par exemple, un caillou qui n'appartient à personne et qui n'a aucune qualité particulière. Un tel objet n'éveillerait en nous aucune des passions indirectes. Dans la seconde expérience (2), Hume imagine une situation où cette roche nous appartient ou appartient à une autre personne, mais ne possède aucune qualité remarquable. Dans cette situation, n'ayant pas de qualité saillante susceptible d'éveiller de manière spécifique une de nos passions, les différentes qualités de cette roche éveilleraient de manière indistincte certaines passions et leur contraire tout à la fois, les annulant du même coup. Dans la troisième expérience (3), Hume imagine une situation où cette roche aurait une qualité particulière, mais n'aurait pas de relation avec moi ou avec une autre personne. Sans doute que la sensation (plaisante ou déplaisante) que nous causerait cette roche nous prédisposerait à ressentir des passions, mais n'ayant pas d'objet constant auquel rattacher ces passions, cette roche aurait tendance à produire autant notre fierté que notre amour et ne pourrait occasionner de passions stables.

Dans sa quatrième expérience (4), Hume imagine une situation où il y a une double relation d'impression et d'idée, mais vérifie cette fois son mécanisme en faisant varier la relation d'idées entre la cause et l'objet, et en faisant varier la qualité de la cause. Il découvre que son mécanisme permet bien d'expliquer la production des passions indirectes et de faire la *rotation* complète de son tableau des passions indirectes (voir la figure ci-haut) :

Mais l'inverse n'est pas vrai. Dans sa sixième expérience (6), Hume se demande si la fierté que l'on ressent face à notre vertu nous amène à aimer la personne qui nous est relié et observe que la fierté ne nous amène pas à ressentir de l'amour pour les autres :

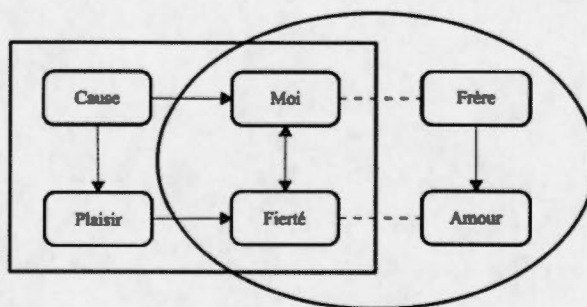


Figure 2.6 Schéma illustrant l'absence de relation entre notre estime de soi et l'estime que l'on porte à une autre personne, lorsque notre attention est dirigée vers nos propres qualités valorisées.

La raison de cette asymétrie, selon Hume, est que, dans ce dernier cas, l'on conçoit toujours l'idée de nous-mêmes avec plus de vivacité que l'idée que l'on se fait des autres personnes :

C'est pourquoi il n'est pas aussi facile, pour les passions d'orgueil ou d'humilité, de se transfuser en amour ou en haine que pour celles-ci de se transformer en celles-là. Si une personne est mon frère, je suis également le sien; mais en dépit de leur réciprocité, ces relations influent très différemment sur l'imagination. Le passage est coulant et libre de la considération d'une personne qui nous est reliée à celle de nous-mêmes, dont nous avons à chaque instant conscience. Mais une fois que les affections sont dirigées sur nous-mêmes, la fantaisie ne passe plus avec la même facilité de cet objet à une autre personne, si intime que soit sa connexion avec nous. Cette transition facile ou difficile de l'imagination agit sur les passions, en facilitant ou en retardant leur transition; ce qui prouve clairement que ces deux facultés, des passions et de l'imagination, sont en connexion l'une avec l'autre et que les relations d'idée ont une influence sur les affections. (*T* 2.2.2.16, p. 185-186)

On passe beaucoup plus difficilement d'une idée obscure à une idée vive que l'inverse. Lorsque notre attention est dirigée sur nous-mêmes, on quitte donc très difficilement cette idée pour passer à l'idée d'une autre personne, même dans le cas où cette personne nous serait fortement reliée, comme notre enfant (*T* 2.1.9.2). Bien que la ressemblance entre nos passions nous amène facilement à passer de la fierté à l'amour, la difficulté de passer de l'idée de notre propre personne à celle d'une autre nous empêche de passer de la fierté à l'amour. Hume montre ainsi que nous avons une propension à l'égoïsme (*T* 3.3.1.17).

La septième expérience (7) de Hume montre que l'on est aisément porté à ressentir les mêmes passions envers les personnes liées entre elles. Par exemple, on va avoir tendance à

aimer les membres de la famille d'un ami proche. Cependant, ce phénomène a tendance à se produire de manière descendante. On a tendance à passer de l'idée d'une personne ayant un statut social plus élevé à un plus bas. Si on aime un prince, on va être porté à aimer son serviteur, mais on va avoir de la difficulté à aimer le prince si on aime son serviteur.

Dans sa dernière expérience (8), Hume remarque que, s'il est vrai que notre fierté inhibe notre capacité à aimer les personnes qui nous sont liées (expérience 6), alors que l'amour de notre frère vertueux nous amène à nous sentir fier (expérience 5), il en va autrement lorsque ces personnes agissent comme *cause* de notre fierté :

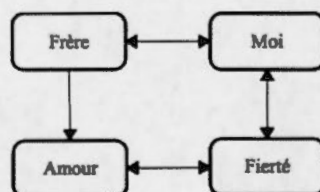


Figure 2.7 Schéma illustrant la relation d'estime réciproque.

L'approbation (son amour, son estime) d'une personne qui nous est liée va nous amener à nous sentir fiers, et l'affection que cette personne nous porte va nous amener à ressentir une affection réciproque envers cette personne. L'amour que les personnes nous portent est un motif pour les aimer. La différence entre cette situation et celle que Hume examine dans les expériences précédentes (5-6) est que, dans ce cas-ci, c'est la personne elle-même qui agit comme cause de la fierté, ce qui attire notre attention vers elle (T 2.2.2.27).

En somme, tout comme la fierté et la honte nous amènent à prendre conscience des éléments qui nous identifient, l'amour et la haine nous amènent à faire ce même processus envers les autres, et ainsi à nous distinguer d'eux. En comparant ces deux processus dans ses expériences de pensées, Hume montre qu'il y a une relation dynamique entre notre *vie affective* et nos *interactions sociales*, et la manière dont notre estime de soi *affecte* et est *affectée* par notre réseau de relations sociales. Les qualités de nos proches causent en nous de l'amour, amour que l'on a tendance à étendre aux personnes qui leur sont liées. Cette

approbation qu'on leur porte attire leur attention sur eux-mêmes et les amène à se sentir fiers et à nous rendre à notre tour cette estime. Ceci complète alors le cycle en ramenant notre attention sur nous-mêmes et nous rend fiers d'être en relation avec ces personnes estimables qui nous renvoient à leur tour cette estime. On a tendance à renvoyer aux autres leur affection et à ressentir envers nous-mêmes une émotion semblable à celle qu'ils nous portent. Cependant, lorsque la cause de notre estime de soi n'est pas l'opinion d'une autre personne, mais *nos propres qualités*, notre capacité de les estimer réciproquement sera inhibée.

Récapitulons sommairement l'explication humienne des passions indirectes. Les passions indirectes nous amènent à *reconnaître* et à assigner une *valeur* aux éléments qui nous identifient et qui identifient les autres. À travers ce processus, certains éléments reliés à nous-mêmes ou aux autres personnes sont appelés à devenir particulièrement saillants selon leur degré d'intimité, leur exclusivité, leur reconnaissance, leur permanence et leur valeur sociale. Tout objet est appelé à être distingué selon qu'il est à « moi » ou à « toi »; plus fortement encore, ces passions nous amènent à *décrire et à apprécier* mutuellement nos qualités psychologiques et physiologiques, notre statut, notre place dans notre réseau social. Notre estime est liée à celle des autres, et les évaluations morales positives et négatives que les autres portent sur notre personne font partie de ce qui compose notre conception de nous-mêmes.

2.3 Une théorie intersubjective de l'esprit: la communication de nos émotions

Ce qui ressort de cet examen des passions indirectes du livre 2 du *Traité* est donc une théorie *intersubjective* des émotions. Cette théorie pose aussi les bases de la notion d'agent moral chez Hume, en montrant comment notre conception de nous-mêmes et des personnes nous entourant se constitue mutuellement; la manière dont les évaluations qui sont inhérentes à nos rapports sociaux affectent et construisent la conception morale que les personnes ont d'elles-mêmes et des autres, et, plus fortement encore, la manière dont ces interactions sociales *activent et forment* notre vie mentale.

2.3.1 Le mécanisme de la sympathie

Pour expliquer *comment* et *pourquoi* ces interactions sociales nous affectent, Hume va faire appel au principe de sympathie⁶⁵. Le mécanisme de la sympathie explique comment les opinions et les émotions se *communiquent* entre les gens.

2.3.1.1 La sympathie et les passions indirectes dirigées vers soi-même

L'opinion et les évaluations des autres personnes sont considérées par Hume comme étant une autre des causes *supplémentaires*⁶⁶ de la fierté et de la honte (T 2.1.11.1). C'est d'ailleurs sous-entendu dans la troisième limitation du mécanisme des passions indirectes :

La troisième limitation est que l'objet plaisant ou pénible le soit de façon très reconnaissable et manifeste; pas seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour les autres. Cette circonstance, comme les deux précédentes, influe sur la joie comme sur l'orgueil. Nous nous imaginons plus heureux, mais aussi plus vertueux ou plus beaux, dès lors que nous apparaissions tels aux autres; notre ostentation étant plus marquée dans les vertus que dans les plaisirs. (T 2.1.6.6, p. 129)

Les qualités d'une chose deviennent des causes de la fierté et de la honte lorsqu'elles sont reconnues par notre entourage. On se sent plus fier lorsque l'opinion ou les sentiments des autres personnes *confirment* notre propre opinion ou émotion.

Ce phénomène s'explique grâce au principe de la sympathie, défini comme étant un mécanisme *involontaire* par lequel *une émotion nous est communiquée par une autre*

⁶⁵ Le principe de sympathie de Hume est l'objet de nombreux débats, qui dépassent le cadre de notre mémoire. La plupart de ces débats portent sur le rôle de la sympathie dans nos jugements moraux. Les discussions classiques sont celles d'Årdal (1966, chap. 3) et de Mercer (1972, chap. 2-3). Pour une discussion récente, portant notamment sur l'interaction du mécanisme de la comparaison et de la sympathie, voir Baier (1991, chap. 6), Herdt (1997, chap. 2), Pitson (1996), Postema (2005). Pour une discussion sur le changement présumé de point de vue de Hume, concernant la sympathie, à travers ses oeuvres, voir Abramson (2001) et Baier (2008).

⁶⁶ Hume décrit la sympathie comme étant une cause *secondaire* de la fierté et de la honte, mais on ne doit pas comprendre par là que c'est une cause *de moindre importance*. Hume ne fait que contraster les causes *basiques* (nos qualités ou les qualités des autres) qui stimulent ces passions et les causes *supplémentaires* (notre capacité à sympathiser avec les autres). Comme on le voit avec les critères d'activation de nos passions indirectes, nos contacts avec les autres personnes sont une des *conditions de possibilité* de notre capacité à ressentir ces émotions. De plus, comme on le verra plus loin, Hume affirme en fait que ces interactions sociales sont les causes les plus *fréquentes* et les plus *importantes* de ces passions (§ 3.2).

personne (T 2.1.11.2; T 2.2.1.5; T 2.2.12.6), ou encore, de manière plus générale, un mécanisme par lequel *une idée vive est convertie en impression* (T 2.2.9.13)⁶⁷ :

Quand une affection s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originelle. (T 2.1.11.4, p. 156; voir aussi T 2.2.7.2).

L'expression, le ton de la voix, ou tout autre « indice non verbal », selon la formulation de Norton (T, OPT, IE, p. 155), qu'on observe sur une personne sont les *effets observables* des affections qu'elle ressent. Par le biais de nos sens, on reçoit des impressions sensibles de ces signes extérieurs que l'on observe sur cette personne. On se fait ensuite une idée de la *cause* de ces signes extérieurs chez l'autre personne par le biais d'une inférence causale⁶⁸. Puis, par le biais d'une *communication* émotionnelle (une sympathie), on *vivifie* cette idée au point de la ressentir comme si c'était *notre* passion; une passion qui aurait son origine *en nous-mêmes* (T 2.1.11.3, 7-8; T 2.2.4.7; voir aussi T 3.3.1.7).

Ce qui donne lieu à cette communication émotionnelle, qui convertit littéralement cette idée en impression que l'on ressent nous-mêmes, est la vivacité avec laquelle on a conscience de notre propre personne (au point de ressentir cette idée de nous-mêmes *comme* si c'était une impression, voir T 2.1.11.4, 6). Cette vivacité avec laquelle on se conçoit soi-même nous amène à concevoir avec une vivacité semblable les objets qui nous sont liés⁶⁹. Cette

⁶⁷ Jennifer Herdt va d'ailleurs qualifier de « contagion émotionnelle » la sympathie telle qu'elle apparaît dans l'explication de la fierté (Herdt, 1997, p. 43). Le terme n'apparaît quant à lui que dans la seconde enquête (EPM 7.2, 7.21) et brièvement dans le *Traité* (T 3.3.3.5). néanmoins, le mécanisme de la sympathie peut aussi être volontaire, dans certains cas où notre imagination nous amène à reconstruire les émotions des autres personnes comme on va le voir plus bas (§ 3.1.2).

⁶⁸ Rappelons que selon Hume, une inférence causale est une relation que l'on trace entre une cause et un effet. Notre habitude d'observer des conjonctions constantes entre certains types d'événement nous amène à croire en l'existence de l'un de ces items, devant l'observation de l'autre item. Cette habitude nous fournit une propension à croire en l'existence de l'item inféré, et la force de cette croyance provient de la vivacité de l'item observé qui est transférée à l'item inféré (voir T 1.3.6-7).

⁶⁹ Hume va d'ailleurs souligner l'analogie qu'il y a entre notre capacité à sympathiser avec les émotions des autres (vivifier les idées qu'on se fait de leurs émotions), à ressentir leurs émotions, et les croyances issues de notre entendement (vivifier le produit de nos inférences causales) (T 2.1.11.8; voir aussi à ce sujet T 1.3.5.5-7; T 1.3.10). Ces deux mécanismes ont des effets similaires et se renforcent mutuellement, puisque les jugements sont généralement accompagnés de passions. C'est la raison pour laquelle on a tendance à endosser facilement les croyances issues de nos proches (T 2.1.11.9).

transmission de vivacité est d'autant plus grande lorsque l'objet qui nous est lié est un autre humain, qui partage des réactions semblables aux nôtres. Cette ressemblance de constitution physique et de réponses physiologiques nous amène à croire que les humains partagent aussi une ressemblance psychologique; qu'ils partagent avec nous les mêmes passions; passions qui émergent des mêmes circonstances (T 2.1.11.5, 7).

Cette sympathie est plus forte encore lorsqu'une personne nous *ressemble* (T 2.1.11.4-5); lorsqu'elle partage nos traits de caractère, notre statut social, notre langue; lorsqu'elle nous est proche (contiguë), filialement reliée (lien causal), ou lorsqu'on est habitué à la fréquenter (T 2.1.11.6). L'ensemble de ces relations concourt à nous amener à vivifier, grâce à notre imagination, l'idée de l'affection qu'on lui attribue (T 2.1.11.8) :

De façon similaire, nous trouvons que là où, en plus de la ressemblance générale de nos natures, il existe une similitude particulière de manières, de caractères, de pays, ou de langues, elle favorise la sympathie. Plus forte est la relation entre nous et un objet, plus facile est la transition de l'imagination, qui apporte à l'idée reliée la vivacité de la conception avec laquelle nous ne cessons de former l'idée de notre propre personne. (T 2.1.11.5, p. 157)

Ce processus est d'autant plus fort que la différence entre nos idées et nos impressions n'est pas de contenu, mais de vivacité. L'idée vive qu'on se fait d'une passion ressemble en tout point à cette passion. Et parce que nos passions émergent de nos propres mécanismes psychologiques, on les revit aisément en y pensant (T 2.1.11.7).

La vivacité avec laquelle *on se conçoit soi-même* nous amène donc à concevoir avec la même force et la même intensité les idées qu'on se fait des émotions des personnes qui nous sont fortement liées, que si c'était nous même qui vivions cette émotion, au point où « [...] l'esprit des hommes sont des miroirs les uns pour les autres (T 2.2.5.21). »

Notre sympathie avec les opinions des autres affecte aussi notre estime de soi. Leurs jugements sont accompagnés d'une émotion, surtout lorsqu'ils portent sur la valeur, la réputation et le caractère d'une autre personne (T 2.1.11.9). On ressent donc particulièrement les évaluations que les autres portent sur nous-mêmes. Ces évaluations nous affectent surtout lorsqu'elles proviennent de personnes appartenant au cercle de notre intimité et qu'on estime nous-mêmes (T 2.1.11.11-12), et lorsqu'elles portent sur des qualités que l'on estime nous-mêmes (T 2.1.11.13).

C'est donc parce qu'on *sympathise* avec le bon jugement que les autres portent sur nous que nous nous sentons fiers de leur estime (la 8^e expérience de Hume; T 2.2.2.27). Cette personne qui nous est liée nous communique une émotion à propos de nous-mêmes. Cette émotion positive nous amène alors à ressentir une seconde émotion dirigée vers nous-mêmes.

2.3.1.2 La sympathie et les passions indirectes dirigées vers les autres

Tout comme elle explique les effets qu'ont sur nous-mêmes les évaluations que nos proches portent sur nous, la sympathie permet aussi d'expliquer les comportements affectifs que nous avons envers les autres, même ceux qui semblent à première vue *contrevenir* au mécanisme de l'amour et de la haine.

L'estime que l'on porte aux riches et aux puissants (T 2.2.5) ne peut s'expliquer en référence au mécanisme des passions indirectes, notamment à cause du fait que l'on attribue cette estime à des gens avec qui *on n'est pas lié* et dont les qualités ne nous causent pas directement de plaisir (T 2.2.5.5-6, 10-11). On estime les riches et puissants même lorsque leurs qualités ne sont pas utilisées et lorsqu'on n'a aucun avantage à attendre de leur part (T 2.2.5.4-6). On peut penser par exemple aux ancêtres d'une famille noble, à des prisonniers de guerre de haut rang, ou encore à des étrangers distingués (T 2.2.5.11). C'est la sympathie qui nous amène à ressentir du plaisir à leur vue (on ressent *leur* plaisir) et donc, à les estimer. On aime une personne riche et puissante à cause du fait qu'on ressent par sympathie *son* plaisir d'être une personne riche et puissante. Ce plaisir (que l'on ressent par sympathie avec cette personne) stimule alors notre amour, étant une émotion ressemblante (T 2.2.5.14).

2.3.1.3 Les mélanges d'émotions

Il y a cependant des situations où le plaisir et la souffrance que causent en nous les autres personnes par sympathie ne stimulent pas en nous d'amour et de haine respectivement. Certaines passions ressemblant à l'amour et la haine donnent même lieu à des phénomènes qui paraissent *contredire* le mécanisme de l'amour et de la haine. La *souffrance* que l'on ressent à la vue d'une personne peut nous amener à ressentir des passions ressemblant à l'amour comme la pitié ou la compassion. Le *plaisir* que l'on ressent à la vue d'une personne peut nous amener à ressentir des passions ressemblant à la haine, comme la malice ou l'envie.

Ces exceptions au mécanisme des passions indirectes s'expliquent selon Hume à partir de *différences* dans notre capacité à sympathiser avec les émotions des autres. La sympathie est initialement introduite par Hume comme étant un principe *involontaire* nous amenant à ressentir *la même chose* que les personnes que l'on côtoie (T 2.1.11.3, 7; T 2.2.7.2). Cependant, il est possible *d'abonder à différents degrés* avec les émotions des autres.

Il est possible de sympathiser *partiellement* avec les autres. Notre compassion peut être éveillée très fortement par une personne qui ne semble pas accablée par ses souffrances, de même que l'on peut ressentir de la pitié pour une personne qui ne réalise pas elle-même l'humiliation qu'elle subit (T 2.2.7.5). On ne ressent donc pas nécessairement *la même émotion que l'autre personne* à travers la sympathie. On peut sympathiser partiellement avec elle à cause de l'influence qu'ont les *règles générales* sur notre imagination. Notre habitude de ressentir telles émotions en fonction de telles situations nous amène à croire que le contexte dans lequel se trouvent les gens produit en eux les mêmes effets que ceux qu'on a observés ou vécus auparavant. On se forme ainsi une idée de la passion qui accompagne *généralement* la situation dans laquelle se trouve la personne, et on reconstruit *volontairement* la passion que la personne *devrait* ressentir (T 2.2.7.5-6).

Il est aussi possible de ressentir très fortement l'émotion de l'autre personne et de se projeter dans la situation de cette personne : à partir de sa situation présente, on peut se projeter dans son futur possible et se soucier d'elle (T 2.2.9.13). On *étend* alors notre sympathie. La force de la première sympathie que nous transmet cette personne nous amène par une seconde sympathie à nous soucier de *l'ensemble de sa situation*, qu'elle nous fasse ressentir de la souffrance ou de la joie (T 2.2.9.15). Non seulement on ressent alors de la compassion, mais on désire le bonheur de cette personne tout comme l'on éprouve de l'amour envers elle. C'est leur *tendance commune*, qui conduit ces passions à se mélanger, même si elles ne se *ressemblent* pas (la compassion et la pitié étant causées par la souffrance) (T 2.2.9.2-3, 15).

Inversement, lorsqu'on sympathise faiblement avec l'émotion de l'autre personne, on ne va pas étendre notre sympathie et nous soucier d'elle (T 2.2.9.15). La passion que l'on ressent est alors *de même nature* que celle que nous transmet la personne. Si elle nous transmet de la souffrance, on va alors ressentir de la colère (on va désirer le malheur de cette personne) et de

la haine (T 2.2.9.15-17). On va alors avoir tendance à nous éloigner de la personne qui nous fait souffrir pour atténuer notre sympathie (T 2.2.7.4).

On va aussi avoir tendance à *comparer* notre propre situation avec celle de l'autre personne, ce qui cause en nous une émotion *inverse* de celle de cette personne (T 2.2.8.8). On va alors *bloquer* notre sympathie avec cette personne. C'est d'ailleurs ce qui cause la malice :

L'imagination produit [la pitié et la malice], selon l'éclairage qu'elle donne à son objet. Quand notre fantaisie considère directement les sentiments des autres et les pénètre profondément, elle nous rend sensibles à toutes les passions qu'elle envisage, mais tout particulièrement au chagrin et à la tristesse. Au contraire, quand nous comparons les sentiments des autres au nôtre propre, nous éprouvons une sensation directement opposée à la sensation d'origine, *savoir* une joie de leur chagrin et un chagrin de leur joie. (T 2.2.9.1, p. 231)

Lorsqu'on se compare aux autres, notre attention est dirigée sur nous-mêmes et l'on évalue notre propre situation en fonction de celle des autres personnes, ce qui *inhibe* notre capacité à sympathiser : à nous concentrer strictement sur *leurs émotions*⁷⁰. Ce sont plutôt *nos propres émotions* qui deviennent notre principal objet d'attention. La grande souffrance des autres nous rend conscients de notre propre bonheur et augmente notre joie; leur joie nous fait prendre conscience de notre souffrance et l'augmente d'autant plus.

Il est aussi possible de mélanger ces principes. Lorsqu'on se compare aux gens, on peut considérer en même temps leurs qualités, tel que le permet le mécanisme des passions indirectes (T 2.2.10.2). On *mélange* alors notre évaluation des autres et notre évaluation de nous-mêmes, ce qui donne lieu à du respect ou à du mépris. Le respect est un mélange d'amour et de honte, alors que le mépris est un mélange de haine et de fierté : la même qualité que l'on observe chez quelqu'un et qui nous amène à l'aimer ou bien à le haïr suscite en nous une émotion inverse à propos de nous-mêmes, conformément au principe de comparaison (T 2.2.10.3-5). La qualité que l'on retrouve en un autre, mais qui se retrouve dans une proportion moindre en nous-mêmes, produira du respect en nous, alors qu'un défaut suscitera notre haine envers cette personne et nous rendra fiers de ne pas le retrouver en nous-mêmes.

⁷⁰ Ce phénomène est d'ailleurs semblable à celui que Hume a exposé dans sa 6^e expérience de pensée (T 2.2.2.16). Lorsque notre attention est dirigée sur notre moi, on ne peut que très difficilement changer d'objet d'attention (diriger notre attention vers les autres personnes).

2.3.2 Une synthèse de la communication des nos émotions: sympathie, comparaison, et la vie mentale des agents

Même si Hume introduit la sympathie comme étant une *cause supplémentaire* stimulant ce mécanisme (T 2.1.11.1), elle n'est pas une cause de moindre importance :

[Prenez] une vue d'ensemble de l'univers et [observez] la force de la sympathie et la communication facile des sentiments d'un être pensant à un autre. Chez toutes les créatures qui ne vivent pas comme des prédateurs aux dépens des autres, et que n'agitent pas des passions violentes, se manifeste un remarquable désir de compagnie qui les associe sans qu'elles ne puissent jamais projeter de récolter le moindre avantage de leur union. Ce trait est encore plus saillant chez l'homme qui, de toutes les créatures de l'univers, désire le plus ardemment la société et se trouve doté en sa faveur des meilleures dispositions. Nous ne pouvons former aucun souhait qui ne fasse référence à la société. Il n'est peut-être pas possible d'endurer un châtimement plus pénible qu'un isolement complet. Tout plaisir devient languissant quand on en jouit hors de toute compagnie; et toute peine devient alors plus cruelle et plus intolérable. Quelles que soient les autres passions qui peuvent nous agiter, orgueil, ambition, avarice, curiosité, vengeance ou luxure, leur âme ou leur principe animateur, c'est la sympathie; elles perdraient même toute force si nous devions nous dégager entièrement des pensées et des sentiments des autres. (T 2.2.5.15, p. 211; c'est nous qui soulignons)

Si les objets qui nous entourent causent en nous des émotions, la présence des autres personnes est une condition *sine qua non* de l'activation des mécanismes émotionnels à travers lesquelles se structurent notre estime de soi et l'estime que l'on porte aux autres.

Les évaluations des autres personnes (amour, haine) influencent notre estime de soi (fierté, honte) à travers la sympathie. Leurs jugements sont accompagnés d'émotions que l'on *ressent* par la sympathie et qui influencent notre estime en déclenchant la double relation d'association nécessaire à la fierté (pour des explications supplémentaires, voir Norton, *T, OPT, IE*, p. 156). Leurs opinions *valident* ou *invalident* la conception qu'on se fait de soi-même, comme le remarque Baier (1991, p. 143). De la même manière, la sympathie stimule notre estime envers les autres, et elle permet d'expliquer en quoi certaines qualités, comme le statut social des personnes, stimulent notre estime.

Indépendamment de la double relation d'association, la sympathie peut aussi nous amener à ressentir des passions qui imitent l'amour comme la compassion et la pitié, et ce, à différents degrés. On peut ressentir de la pitié d'une façon relativement *limitée* lorsqu'on ne considère pas comment l'autre personne se sent, ou bien d'une façon *étendue*, lorsqu'on développe un *souci* pour la situation globale de cette personne.

Il faut aussi *s'oublier* pour pouvoir sympathiser avec les autres. Il faut avoir une estime de soi (une *fierté*) stable pour pouvoir sympathiser avec les autres⁷¹. Lorsque cette estime est instable et que l'on est centré sur soi-même, on va avoir tendance à *comparer* nos émotions avec ceux de l'autre personne. Cette comparaison va bloquer notre capacité de sympathiser avec cette personne et on va ressentir l'émotion inverse de celle que vit cette personne.

Hume va même jusqu'à dire que c'est la sympathie qui met en branle notre esprit :

[J]e reconnais l'incapacité de l'esprit d'assurer par lui-même son propre divertissement et sa quête naturelle après les objets extérieurs susceptibles de produire une sensation vive et de mouvoir les esprits. À chaque fois qu'un tel objet apparaît, l'esprit s'éveille comme d'un rêve, le flux sanguin s'écoule sur un autre rythme, le pouls s'accélère; l'individu acquiert alors une vigueur dont il ne peut disposer dans ses moments de solitude et de calme. C'est pourquoi il est naturel que la compagnie nous réjouisse si fort; elle nous offre le plus vivant de tous les objets, savoir un être rationnel et pensant comme nous-mêmes, qui nous communique toutes les actions de son esprit, nous met dans le secret de ses sentiments et de ses affections les plus intimes, et qui nous laisse voir, dans l'instant même où elles se produisent, toutes les émotions causées par quelque objet que ce soit. (T 2.2.4.4, p. 200; c'est nous qui soulignons)

Ce sont nos perceptions qui nous font prendre conscience de notre vie mentale⁷² (T 2.2.2.17). Sans leur présence, on n'a aucun moyen de prendre conscience de nous-mêmes. Nos passions ont un rôle privilégié à jouer dans cette prise de conscience (T 1.4.6.19-21; au crédit de cette interprétation voir aussi Baier, 1991, p. 135, p. 143), et nos contacts avec les autres personnes sont les principales sources de ces passions, comme on l'a vu. Ces interactions stimulent nos propres émotions — les perceptions les plus vives — grâce à notre capacité de *sympathiser* avec les émotions de ces personnes.

2.4 Conclusion du second chapitre

Hume présente une théorie des passions originale dans laquelle une certaine classe de passions fournit une structure à l'agent moral. C'est ce rôle que jouent les passions indirectes dans la structure du sujet humien. Ces passions nous amènent à consolider la conception

⁷¹ Il faudrait alors distinguer la fierté calme qui structure durablement notre caractère, de la fierté violente actualisée par des circonstances et des objets particuliers nous entourant. Cette interprétation provient de Baier (1980) et est discutée par Herdt (1997, p. 41-42) et est appuyée par un passage de Hume en T 2.2.2.17.

⁷² La conscience (*consciousness*) est décrite par Hume dans son *Appendice* (AP 20) comme étant une pensée ou une perception *réflexive* : une perception qui prend pour objet une autre pensée ou perception. Voir notamment Thiel (1994) pour une étude approfondie.

évaluative de nous-mêmes et des autres; à associer des émotions aux aspects de notre propre personne et des autres. Ces passions nous amènent à *décrire et à apprécier* mutuellement nos qualités psychologiques et physiologiques, notre statut, notre place dans notre réseau social. En effet, les choses qui sont « co-rélatives » à notre personne ou aux autres sont amenées à se démarquer et à prendre une grande importance dans la conception évaluative qu'on se fait de nous-mêmes et des autres, à travers nos expériences de passions indirectes. Ces choses vont être d'autant plus saillantes dans la conception qu'on se fait de soi-même et des autres que leur relation avec la personne est intime, qu'elles lui sont exclusives, qu'elles sont reconnues par les autres, qu'elles sont durablement reliées à elle, et qu'elles possèdent des qualités socialement valorisées. Ces critères montrent que les processus psychologiques par lesquelles on consolide les conceptions de nous-mêmes et des autres sont *sociaux*. C'est dans une grande mesure à travers le regard des autres et les opinions des autres personnes que l'on renforce ou modifie la conception évaluative qu'on se fait de soi-même et des autres.

Ce regard est d'ailleurs si important, qu'il est suffisant pour stimuler nos passions indirectes et attirer notre attention sur notre conception de nous-mêmes. La communication des émotions, que la sympathie rend possible, instille en nous des sentiments et des opinions des autres personnes. Ce mécanisme renforce et active nos passions indirectes, au point que sans la présence d'autrui, on ne pourrait arriver à consolider notre conception évaluative de nous-mêmes et des autres.

CHAPITRE III

L'IDENTITÉ PERSONNELLE AU REGARD DES PASSIONS : LA THÉORIE DU MOI PRATIQUE

Il est certain qu'il n'est pas, en philosophie, de question plus abstruse que celle qui porte sur l'identité et la nature du principe d'unité qui constitue une personne. Aussi, loin d'être capables de répondre à cette question par nos seuls sens, nous sommes tenus d'avoir recours à la métaphysique la plus profonde pour y donner une réponse convaincante; et dans la vie courante, il est évident que ces idées de moi et de personne ne sont jamais très fixées ni très déterminées. (*T* 1.4.2.6, p. 272-273)

Il est évident que l'idée, ou plutôt l'impression que nous avons de nous-mêmes, nous est toujours intimement présent et que notre conscience nous donne une conception si vive de notre propre personne qu'il n'est guère possible d'imaginer qu'une autre puisse la dépasser sur ce point de vue. (*T* 2.1.11.4, p. 157)

Notre premier chapitre a montré que, dans son analyse de l'entendement, Hume reprend la théorie lockéenne de l'identité personnelle, mais pour la faire déboucher vers ce qu'on pourrait croire être un scepticisme envers la notion de personne. Le « moi » se révèle être, au regard de nos pensées, une fiction déguisant un amas de perceptions changeantes, dont notre mémoire nous montre la *progression* et la *ressemblance* à travers le temps, ce qui amène l'imagination à confondre par une fiction la diversité avec la continuité de ce système (*T* 1.4.6.18-20). Or, cette identité que l'on attribue à notre moi dépend de notre capacité à retracer nos souvenirs. Puisque notre mémoire peut s'obscurcir et changer de manière inaperçue, on ne peut jamais vraiment dire — contrairement à ce que soutient Locke — quand notre idée du moi se ressemble suffisamment pour nous permettre de juger de son identité (*T* 1.4.6.21; *T* 1.4.7.3). Cette idée semble toujours imprécise, voire toujours *confuse* (*T* 1.4.2.6). En fait, l'idée de notre moi est si obscure que l'explication de cette fiction le fait se perdre dans un labyrinthe de pensée (*App* 10), et l'oblige à avouer son incapacité à la clarifier (*App* 10, 21). La tentative de Hume pour expliquer l'identité personnelle à partir de l'entendement a tout d'une expérience de pensée infructueuse.

Pourtant, comme on l'a vu dans notre second chapitre, Hume va de l'avant avec cette idée du moi. Il avait en effet annoncé, après avoir montré que notre idée du moi simple et identique est une fiction (*T* 1.4.6.2-4), qu'il y avait une distinction entre l'identité personnelle « en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes » (*T* 1.4.6.5), et qu'il ne discuterait que de cette première dans *T* 1.4.6. Néanmoins, contrairement au livre 1, le livre 2 n'a pas de section consacrée à l'*identité personnelle au regard des passions*. Toutefois, on a vu qu'il y décrit comment les passions des personnes les amènent à se concevoir comme des agents : comment les personnes sont amenées à travers leurs passions à tourner leur regard vers leur moi et vers les autres, à y associer l'idée de leurs qualités mentales, de leur apparence physique et de leurs avantages matériels (*T* 2.1; *T* 2.2) : à déterminer et évaluer leurs motivations (*T* 2.1.7; *T* 2.2.3), de même qu'à s'en tenir responsable (*T* 2.3.2). La capacité des agents à se faire une idée de leur personne morale, et à se distinguer des autres y joue un rôle fondamental. Commencent alors les difficultés interprétatives.

La centralité de la notion de personne (notre moi et le moi des autres, voir *T* 2.2.1.2) dans l'explication des passions qu'on retrouve dans le livre 2 du *Traité* a médusé les commentateurs⁷³. De nombreux articles ont tenté, depuis le tournant des années quatre-vingt-dix, de défendre Hume en montrant que ce qu'il dit dans le livre 2 est compatible avec le reste du *Traité*⁷⁴. Néanmoins, il n'y a présentement *aucun consensus*, chacune de ces lectures étant confrontée à des problèmes interprétatifs de taille.

La solution à ces difficultés proposée ici consiste à ne pas lire Hume comme rejetant l'idée de l'identité personnelle dans le livre 1, et à ne pas lire sa théorie des passions comme visant

⁷³ Les plus notables sont Passmore (1952, p. 82-83), MacNabb (1951, p. 251), mais aussi Kemp Smith (1941, p. 161).

⁷⁴ Il n'y a que relativement peu de commentateurs qui ont tenté d'expliquer comment on peut faire sens de cette situation. La plupart des études antérieures s'étaient peu intéressées au traitement des passions dans le livre 2 (voir Kemp Smith, 1941, p. 160-161; Flew, 1986, p. 122). À l'exception de l'étude de Årdal (1966), mais qui passe néanmoins sous silence le rôle des passions dans la théorie de la subjectivité de Hume. Ce n'est vraiment que depuis les années 80 qu'on a tenté de comprendre la relation entre les différents livres du *Traité*. Une des premières tentatives en ce sens est celle de Baier (1991). Parmi les articles importants ayant tenté d'expliquer la relation entre l'identité personnelle au regard de l'imagination et au regard des passions, on retrouve Ainslie (1999, 2005), Carlson (2009), Chazan (1992), Henderson (1990), Lecaldano (2003), McIntyre (1989, 1990, 2009), Penelhum (2000c), Pitson (1996), Purviance (1997), Rorty (1990), Thiel (2011).

à expliquer l'origine de l'idée de l'identité personnelle. Il montre plutôt dans le livre 1 que cette idée est une fiction et examine comment la rendre *adéquate*, comment établir son véritable contenu, et cherche à expliquer pourquoi et comment l'esprit arrive à cette fiction. Le livre 2, quant à lui, tient ces notions inadéquates *pour acquises* afin de montrer plutôt comment on *fonctionne* avec elles. Le travail des passions est d'ajouter des croyances à ces fictions en nous faisant croire que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives, et en nous amenant à développer à partir de ces croyances un souci pour nous-mêmes et pour les autres. Il n'y a donc pas de conflit entre ce que Hume dit dans le livre 1 et dans le livre 2.

Pour étayer notre thèse, nous allons présenter en quoi consistent les 2 principales interprétations concurrentes chez les commentateurs cherchant à faire sens de cette situation, et montrerons les limites de ces lectures. Ensuite, nous présenterons notre propre interprétation et défendrons ses vertus explicatives. Commençons avant tout par présenter dans le détail en quoi consistent les difficultés interprétatives qui grèvent une lecture raisonnée des livres 1 et 2 du *Traité*.

3.1 Une reformulation du problème

Dès qu'on quitte le livre 1, Hume déconcerte ses lecteurs en affirmant dans le livre 2 que :

Il est évident que, pour être directement contraires, l'orgueil et l'humilité n'en ont pas moins le même OBJET. Cet objet est le moi ou cette succession d'idées et d'impressions reliées les unes aux autres dont nous avons le souvenir intime et la conscience. (T 2.1.2.2, p. 111-112)

La première idée qui se présente à l'esprit est celle de la cause ou du principe productif. Ce principe suscite la passion qui lui est reliée; et la passion, une fois suscitée, tourne notre vue vers une autre idée, qui est celle du moi. Voici donc une passion située entre deux idées : l'une qui la produit, l'autre qu'elle produit. La première représente donc la *cause*; la seconde, l'*objet* de la passion. (T 2.1.2.4, p. 113)

Toutes les qualités qui mettent en valeur le psychisme, qu'il s'agisse de l'imagination, du jugement, de la mémoire, ou d'une disposition, telles que l'esprit, le bon sens, la culture, le courage, la justice, l'intégrité; toutes ces qualités sont cause d'orgueil; les qualités opposées étant celle d'humilité. Toutefois ces passions ne sauraient se limiter à l'esprit seul; elles ne laissent pas d'étendre leur vue au corps. Un homme peut être fier de sa beauté, de sa force, de son adresse, de son allure, de son habileté à danser, à manier les chevaux ou les armes, de sa dextérité dans quelques occupations ou travail manuel. Ce n'est pas tout. Portant plus loin leur regard, ces passions englobent tous les objets qui nous sont peu ou prou alliés ou reliés. Notre patrie, notre famille, nos enfants, nos relations, nos richesses, nos maisons, nos jardins, nos chevaux, nos chiens, nos habits, tous ces objets peuvent devenir causes d'orgueil ou d'humilité. (T 2.1.2.5, p. 113-114)

Il est évident que l'idée, ou plutôt l'impression que nous avons de nous-mêmes, nous est toujours intimement présente et que notre conscience nous donne une conception si vive de notre propre personne qu'il n'est guère possible d'imaginer qu'une autre puisse la dépasser sur ce point de vue. (T 2.1.11.4, p. 157)

[L]'*objet* immédiat de l'orgueil et de l'humilité est le moi ou cette personne identique, dont notre conscience pénètre intimement les pensées, les actions et les sensations [...]. (T 2.2.1.2, p. 173-174)

Nos passions indirectes *produisent* notre idée du moi et des autres personnes (T 2.1.2.4; T 2.1.5.6; T 2.2.1.2; ce qu'il a nié en T 1.4.6.2). Il y affirme qu'on a une *impression* du moi (T 2.1.11.4; ce qu'il a nié en T 1.4.6.2). Il y soutient aussi qu'on a *toujours une conscience intime* de notre moi (T 2.1.2.2; ce qu'il a nié en T 1.4.2.6). Il y déclare enfin qu'on a *conscience d'être la même personne identique* (T 2.2.1.2; ce qu'il a nié en T 1.4.6.21). Le contexte où Hume fait intervenir cette idée du moi des passions n'est pas non plus le même que le contexte du moi de l'imagination. Dans le livre 1, l'idée du moi est celle que cherche à cerner par l'introspection de son entendement un esprit qui n'a accès qu'à des perceptions. Dans le livre 2, le moi devient un agent incarné, conscient de son corps, de ses qualités mentales, de ses possessions et de sa situation sociale (T 2.1.2.5).

Ces dissonances sont aggravées par le fait que, peu après avoir distingué le moi de l'imagination et le moi des passions en T 1.4.6.5, Hume mentionne que :

[N]otre identité relative aux passions sert à corroborer notre identité relative à l'imagination en faisant que nos perceptions éloignées s'influencent les unes les autres et en nous donnant un souci présent de nos peines et plaisirs passés ou à venir. (T 1.4.6.19, p. 354)

Cette référence n'est pas surprenante, puisque, dans son « Avertissement » au livre 1, Hume soutient que « les sujets de l'entendement et des passions forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement [*sic*] » (p. 29), mais cette relation entre le moi des passions et le moi de l'imagination n'est pas expliquée directement par Hume dans le livre 2.

Cette dernière relation est importante à établir puisque, non seulement Hume semble affirmer dans le livre 2 ce qu'il avait nié en T 1.4.6, mais le rôle qu'il veut donner aux passions dans sa théorie morale, avec la place centrale que le moi y joue, semble à première vue *compromis* par l'argument de l'*Appendice*. En effet, lorsqu'il publie son *Appendice* avec le livre 3 (1740), il désavoue sa propre explication du mécanisme par lequel on se forme la croyance que nous sommes quelque chose *de plus* qu'un amas de perceptions : c'est-à-dire un système

organisé de perceptions ressemblantes à travers le temps⁷⁵. Le problème est qu'il y passe sous silence le fait que cette idée est fondamentale et omniprésente dans le livre 2. Doit-on alors comprendre que l'*Appendice* soulève un problème qui ne concerne que T 1.4.6 et non pas le livre 2? Ou bien que Hume y trouve un problème qui *compromet* le *Traité* dans son intégralité et abandonne le projet de le corriger? On peut douter de cette dernière possibilité⁷⁶.

Le principe de charité demande néanmoins qu'on tente de faire sens de cette situation sans accuser Hume d'échec et de contradiction. On peut délimiter un certain nombre de questions générales auxquelles une interprétation de ce problème doit répondre :

- T 1.4.6. et l'*Appendice* ne remettent-ils pas en cause l'idée de l'identité personnelle?
- L'idée de l'identité personnelle conçue au regard des passions est-elle la même que celle conçue au regard de l'entendement?
- Si non, d'où provient l'idée de l'identité personnelle au regard des passions?
- Quelle est la relation entre l'identité personnelle conçue au regard des passions et conçue au regard de l'imagination?
- En quoi consiste cette identité personnelle au regard des passions?
- Comment expliquer les incohérences qu'on retrouve entre le moi du livre 1 et du livre 2?

⁷⁵ Voir Baxter (2008) pour un traitement récent dédié à cette question, mais aussi Garrett (1997). Cette question dépasse largement le cadre de ce travail (voir Fogelin, 1985, p. 100 sur le problème de la *sous-détermination* du texte pour régler cette question). Nous ne nous intéressons à l'*Appendice* que marginalement, parce que Hume y expose ses doutes à propos de son explication du livre 1 et ne parle pas du livre 2, alors qu'il aurait eu l'occasion de le faire. On ne cherche pas à expliquer en quoi consistent les doutes de Hume, mais la raison pour laquelle il ne parle pas du livre 2 et ne corrige pas ce qu'il y dit. Nous ne nous intéressons qu'à l'explication du moi du livre 2. Hume ne remet pas en cause le fait que toutes nos idées sont dérivées d'impression, qu'on n'a pas d'impression d'être un moi simple et identique, qu'on n'a à l'esprit que des perceptions, que ce qu'on nomme « notre esprit » doit donc être « ces perceptions », et que c'est par une fiction que nous sommes amenés à ressentir que ces perceptions forment un ensemble simple et identique (*App* 11-19; *Ab* 28; *T*, *OPT*, *IE*, p. 144-145).

⁷⁶ Hume a effectivement désavoué le *Traité* dans son « Avertissement » à la première *Enquête* (1748) qui reprend ses thèses sur l'entendement. Il y dit avoir retravaillé ses thèses, mais surtout le style dans lequel elles étaient écrites. Et en effet, on y retrouve, dans les grandes lignes, les mêmes idées (les mêmes thèmes à tout le moins) que dans le livre 1 du *Traité*, à cette différence près que Hume y omet toutes références à l'identité personnelle. Il en va de même pour l'*Enquête* sur la morale (1751) (pour une discussion touchant à la ressemblance et la différence entre la seconde *Enquête* et le *Traité*, voir Abramson, 2001; Baier, 2008; Taylor, 2013). De façon intéressante, on retrouve dans la *Dissertation sur les passions* (1757) la même centralité du moi (*self*) et des passions indirectes (voir Merivale, 2009, pour une discussion de la question de la ressemblance et de la différence entre la *Dissertation* et le *Traité*). Quoi qu'il ait pu être le problème qui a amené Hume à réviser son *Traité* et à y remettre en question sa solution au problème de l'identité personnelle, ce problème ne semble pas affecter ses vues sur les mécanismes de nos passions.

De nombreux articles ont tenté de défendre Hume en montrant que ce qu'il dit dans le livre 2 est compatible avec le reste du *Traité*. Néanmoins, il n'y a présentement *aucun consensus* chez les commentateurs. On peut néanmoins dégager de ces débats deux principales lignes d'interprétation.

3.2 Les principales interprétations du problème

3.2.1 L'interprétation de la double théorie et l'interprétation du double aspect

D'un côté, certains commentateurs⁷⁷ tentent d'expliquer cette situation en soutenant que Hume défend *deux théories* sur l'origine de notre idée de l'identité personnelle : une première *insatisfaisante* au regard de l'entendement, et une seconde *satisfaisante* au regard des passions. Inversement, d'autres commentateurs⁷⁸ soutiennent que l'identité personnelle au regard des passions et celle au regard de l'imagination ne constituent que *deux aspects* d'une *même théorie*. Ces auteurs tentent alors de montrer que les incohérences de Hume ne sont que *locales* et facilement explicables à partir de son système.

La plupart des commentateurs se ralliant à l'interprétation des *deux théories* voient la relation entre l'identité personnelle au regard de l'imagination et au regard des passions à la lumière de la méthode d'exposition qu'emploie Hume tout au long du *Traité*⁷⁹. Dans une phase *négative*, il présente une théorie adverse et met en évidence son incapacité à expliquer le

⁷⁷ Parmi ceux-ci, les plus notables sont Rorty (1990), Chazan (1992), Lecaldano (2003), Pitson (1996), Ainslie (1999, 2005), Purviance (1997), et Lloyd (1993b), McIntyre (1990), Wilson (1994).

⁷⁸ Baier (1991, p. 102-103), Thiel (2011), Carlson (2009), Henderson (1990), McIntyre (1989, 2009), Waxman (1994), Pitson (2002).

⁷⁹ L'exemple le plus frappant dans le livre 1 est sans doute celui du traitement de Hume de l'inférence causale. En *T* 1.3.3-4, il défait une certaine explication de la connexion causale, pour ensuite présenter positivement sa propre explication en *T* 1.3.6-15. La situation est semblable dans les différentes sections de *T* 1.4. Certains défenseurs de l'interprétation des deux théories n'adhèrent pas totalement à cette lecture de Hume. Rorty (1990, p. 256, p. 265) défend l'idée que Hume est toujours sceptique à l'égard de la réalité du moi et que c'est toujours une fiction dans le livre 2. Les passions *produisent* bien cette idée d'agent moral et cette idée n'est pas la même que dans le livre 1 (Rorty, 1990, p. 256, 265), mais elle reste une fiction dont on feint la réalité — une fiction *fonctionnelle* ayant un rôle à jouer dans le *Traité*. Ainslie (1999, p. 480, p. 482 n. 24; 2005, p. 164-166) aussi va défendre l'idée que Hume est toujours sceptique vis-à-vis du moi dans le livre 2. Ce moi du livre 2 n'est pas l'amas de perceptions du livre 1 (Ainslie, 1999, p. 482 n.24), mais reste toujours une fiction, au même titre que notre notion de substance.

phénomène dont elle est censée rendre compte. Dans une seconde phase *positive*, il présente une explication du phénomène en question à partir des principes de sa science de la nature humaine. Pour fonder cette interprétation, ces commentateurs prennent Hume au mot lorsqu'il distingue l'identité personnelle au regard des passions et au regard de l'imagination, et soulignent que ses arguments de *T* 1.4.6 ne concernent que cette dernière (*T* 1.4.6.5). Hume nous annoncerait donc qu'il présente deux théories distinctes de l'identité personnelle portant sur deux idées distinctes — ayant un contenu distinct — de notre moi. Dans cette optique, ni ses constats sceptiques à l'égard de l'idée du moi simple et identique de *T* 1.4.6, ni l'échec de son explication de cette fiction soulevée dans l'*Appendice* n'affectent l'explication du moi du livre 2. L'*Appendice* ne fait que confirmer ce qui était pressenti dans *T* 1.4.6, à savoir que l'entendement ne peut pas se former d'idée adéquate de notre *identité personnelle*⁸⁰. Inversement, nos passions *produisent* une idée du moi qui n'est plus une fiction et montrent comment on enrichit cette idée à travers notre contact avec les autres personnes⁸¹. Il n'y a

⁸⁰ Les défenseurs de cette ligne d'interprétation se rallient à l'idée que Hume n'est plus un sceptique concernant le moi dans le livre 2 (Purviance, 1997; Lecaldano, 2003; Chazan, 1992; Lloyd, 1997b). Ils adhèrent à l'idée que le moi au regard de l'entendement est une fiction insatisfaisante qui *n'a aucun rôle à jouer* dans la science de la nature humaine humienne. Hume montrerait que l'on n'a jamais en fait *cette idée* à l'esprit — on n'a pas *d'impressions* de ce moi — et tenterait de *démystifier* son *origine* à partir de son cadre explicatif. Le problème de l'*Appendice* renforce cette ligne d'interprétation en soulignant que cette fiction du moi simple et identique doit être *rejetée*. Le moi du livre 2 s'avère alors être une solution positive à cette notion incertaine. Selon ces auteurs, Hume trouve dans le livre 2 une origine à la notion de personne (à partir des impressions de réflexions) et arrive à montrer le rôle moral que joue cette notion dans sa science de la nature humaine. Purviance (1997, p. 200-204), Lecaldano (2003, p. 175-176, 179-180), Chazan (1992, p. 48) et Lloyd (1993b, p. 63) adhèrent ainsi implicitement à l'idée que Hume est un empiriste sémantique (pour une discussion en détail voir Stroud, 1977, chap. 10; Garrett, 1997, chap. 1) : en montrant qu'on n'a aucune impression correspondant à notre idée de moi dans le livre 1, Hume montre qu'on n'a pas cette idée à l'esprit.

⁸¹ En disant que les passions indirectes *produisent* notre idée du moi et du moi des autres, Hume montre que ces impressions indirectes produisent *au sens causal* notre moi et le moi des autres (Purviance, 1997, p. 201; Lecaldano, 2003, p. 180; Chazan, 1992, p. 46-48). L'explication d'Ainslie (1999, p. 479-480) va dans le même sens, mais emprunte une voie différente. Il est réticent à dire que les passions produisent une *idée* du moi. Selon lui, la structure associationniste par laquelle se forment les *passions indirectes*, dont la fierté et la honte sont les « prototypes », serait analogue au processus générant la croyance causale. Par un ensemble de relations entre des sensations, passions et idées, on en vient à vivifier une idée qui aura la force d'une croyance, à *produire* une idée dont on croit en l'existence *présente et future* (*T* 2.1.5.6; *T* 2.1.2.4), c'est-à-dire une *conception* de nous-mêmes. L'explication de Rorty (1990, p. 265-266) est similaire, mais elle ne relève pas l'analogie entre les passions indirectes et l'inférence causale.

donc pas d'incohérences de la part de Hume, puisqu'il ne parle pas de l'idée du moi du livre 1 dans le livre 2⁸².

Quant à la relation de corroboration, notre moi des passions recoupe une histoire passionnelle dont les événements (vifs, parce que liés à notre estime personnelle et à l'estime des autres) ne manqueront pas d'apparaître dans notre histoire « mentale ». Ces événements font alors partie des éléments saillants qui nous amènent à trouver que notre esprit — l'amas de perceptions du livre 1 — se ressemble et est imparfaitement identique à travers le temps. Notre moi passionnel nous motive aussi à projeter vers l'avenir notre identité, en causant en nous un souci pour notre sort passé, présent et *futur*. Or, cette projection et ce souci semblent difficiles à expliquer si l'on considère notre esprit uniquement dans sa relation à la mémoire. En ce sens, le moi des passions *corrobore* — vivifie — l'idée du moi que se forme l'imagination.

Là s'arrête cependant la relation entre ces deux explications. Le livre 1 présente un esprit qui se perd dans un labyrinthe en cherchant à s'expliquer par quelle fiction il a le sentiment d'avoir eu une existence continue dans le passé. Le livre 2 présente un moi qui a une structure complètement différente, un moi du « sens commun », qui prend conscience d'être un agent incarné, des normes de sa société, de ses biens, et de sa place dans sa communauté grâce à ses passions et aux interactions qu'elles suscitent, un agent capable de reconnaître d'autres agents, leurs sentiments, de prévoir et d'évaluer leur comportement, un agent conscient de son existence continue (passée, présente et future), capable de faire des prédictions sur les autres, sur lui-même et sur le monde⁸³.

⁸² Voir notamment Ainslie (2005) pour une tentative de résoudre ces incohérences à l'intérieur de cette ligne d'interprétation.

⁸³ Là s'arrête aussi ce qui rassemble ces interprètes. Chacun à une réponse différente et originale pour expliquer le *statut* et l'*origine* de cette idée du moi des passions. Pour certains, le moi reste une fiction (Ainslie, 1999; Rorty, 1990), alors que pour d'autres ce n'est pas le cas (Purviance, 1997; Lecaldano, 2003; Chazan, 1992; Lloyd, 1993b). Pour Chazan (1992, p. 46) le moi n'est pas l'effet direct des passions indirectes, il est produit simultanément avec elles. Pour Lecaldano (2003, p. 180) le moi est une idée simple et originale connectée à des impressions de réflexions. Pour Purviance (1997, p. 203) le moi des passions est quelque chose comme un fait brut qu'on ne peut pas expliquer par une intuition ou des inférences et auquel nos passions nous donnent accès pour nous faire prendre conscience de nos caractéristiques et de nos actions.

Les commentateurs se ralliant à l'interprétation du *double aspect* soutiennent plutôt que le livre 2 n'offre pas une deuxième théorie — une solution positive — de l'identité personnelle, mais plutôt un supplément — un deuxième volet — de l'explication fournie dans le livre 1 où Hume développe un *nouvel aspect* de l'idée de notre identité imparfaite de *T* 1.4.6⁸⁴. Dans cette perspective, le livre 1 cherche à expliquer « l'origine première et [...] l'incertitude de notre notion d'identité, appliquée à l'esprit humain » (*T* 1.4.6.22, p. 355), alors que le second vise à expliquer « l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes » (*T* 1.4.6.5, p. 345). Alors que le livre 1 cherche à expliquer l'opération de l'imagination qui génère la croyance en un moi simple et identique, le livre 2 cherche à expliquer pourquoi on est concerné par les actions passées et futures de ce moi. Le livre 1 ne cherche pas à répondre à l'ensemble des questions soulevées par l'identité personnelle (la responsabilité morale et la motivation morale), ni le livre 2 (notre attribution d'identité aux personnes). Ces explications se corroborent, mais leurs objectifs ne sont pas les mêmes.

Hume cherche à montrer dans le *Traité* quelles sont les différents contextes dans lesquels on peut placer le moi. Le livre 1 met l'accent sur la mémoire pour montrer ce qu'on entend par nous-mêmes et comment on peut être certain de rester nous-mêmes. Ce faisant, Hume y montre qu'on n'a pas de certitude par rapport à l'identité de notre personne. Le livre 2 montre, quant à lui, comment on peut néanmoins répondre à nos attentes morales en composant avec le constat du livre 1 que notre moi est une multiplicité changeante. L'idée du moi y est réintroduite et est mise dans un *autre* ensemble de relations (d'association entre passions) pour montrer comment on prend conscience de soi et des autres comme agents, comment on s'évalue les uns les autres, même si, à strictement parler, les personnes sont

⁸⁴ Pour ces commentateurs, l'interprétation de la « théorie » ne règle pas tous les problèmes interprétatifs de la relation entre le livre 1 et le livre 2. Comme le souligne Carlson (2009, p. 173), cette interprétation n'explique pas pourquoi Hume n'annonce pas que l'idée du moi du livre 2 est une nouvelle idée; elle n'explique pas l'origine de cette idée dans nos impressions; elle n'indique pas pourquoi Hume hésite quand il dit que l'idée du moi présente dans la sympathie (*T* 2.1.11.4) est une impression; elle n'explique pas pourquoi Hume continue malgré tout à parler de notre moi comme d'un amas de perceptions dans le livre 2 (voir notamment *T* 2.1.2.2-3; *T* 2.2.2.17). De plus, comme le souligne Henderson (1990, p. 38), une interprétation qui défendrait l'idée que c'est nos passions qui produisent (au sens causal) notre idée du moi devrait pouvoir expliquer pourquoi on associe *plus de contenus* dans cette idée que dans les impressions qui la produisent. L'explication la plus cohérente est celle de la continuité de l'idée du moi du livre 1 dans le livre 2, avec un apport supplémentaire que nous rajoutent les passions. Ces auteurs voient aussi différemment la portée de l'argument sceptique de Hume dans *T* 1.4.6. Il faut résister à la tentation de dire que Hume y montre qu'on *n'a pas d'idée du moi* (Baier, 1991, p. 130; Henderson, 1990, p. 38; McIntyre, 1989, p. 546; McIntyre, 2009, p. 193). On a une idée du moi, mais *ce n'est pas celle que suppose les philosophes* auxquels Hume s'adresse dans *T* 1.4.6.1-4 — c'est-à-dire, celle d'un moi simple et identique.

dépourvues d'identité diachronique. Les passions complètent notre conception de nous-mêmes et offrent une issue au labyrinthe de l'entendement en nous sortant du solipsisme de notre esprit. Les incohérences de Hume ne seraient donc qu'induites — et explicables — par le nouveau contexte de la discussion⁸⁵.

3.2.2 Le problème de ces lectures

Ces deux lectures font néanmoins face à un écueil de taille. Il incombe aux défenseurs de l'interprétation de la double théorie d'expliquer de quelle façon les passions peuvent *produire* une nouvelle idée du moi, et il incombe aux défenseurs de l'interprétation du *double aspect* d'expliquer pourquoi Hume se permet de déroger à ses conclusions de *T* 1.4.6 concernant le moi dans le livre 2 (voir *T* 2.1.1.2; *T* 2.1.2.4; *T* 2.1.2.5; *T* 2.1.11.4; *T* 2.2.1.2) et pourquoi il n'amende pas le livre 2 dans l'*Appendice*.

La plupart des interprètes de l'interprétation des *deux théories* se fondent sur deux passages (*T* 2.1.2.4; *T* 2.1.5.6) où Hume affirme que les passions indirectes *produisent* (au sens génétique) l'idée du moi pour étayer leur interprétation :

[N]ous devons supposer que la nature a doué les organes de l'esprit humain de la disposition qui convient à la production de cette impression ou émotion particulière, que nous appelons « *orgueil* ». Elle a assigné une certaine idée, celle du moi, à cette émotion qui ne manque jamais de la produire. Nous avons tant d'exemples d'un tel ordre de choses que l'on conçoit sans peine ce dispositif de la nature. Les nerfs du nez et du palais sont disposés de façon à transmettre, dans des circonstances déterminées, telles sensations spécifiques, à l'esprit; les sensations de désir et de faim produisent inmanquablement en nous l'idée des objets particuliers qui satisferont chacun de ces appétits. Ces deux circonstances s'unissent dans l'orgueil : les organes sont disposés de telle sorte qu'ils produisent la passion; et la passion, une fois déclenchée, produit naturellement une certaine idée. La preuve est ici superflue. Il est évident que nous n'aurions jamais été soumis à cette passion sans une disposition spécifique de l'esprit; il est tout aussi évident que la passion tourne toujours notre regard vers nous-mêmes et nous incline à penser à nos propres qualités et à notre propre situation. (*T* 2.1.5.6, p. 122-123; c'est nous qui soulignons)

Le moi du livre 2 serait donc *produit* par nos passions. Nos passions ne font pas qu'attirer notre attention sur nous-mêmes, elles *causent* — au sens où elles génèrent — une nouvelle idée : notre moi pratique⁸⁶. Par le mécanisme des passions indirectes, on est amené à fixer

⁸⁵ Voir notamment Baier (1991, p. 130-145) pour une défense de certaines de ces incohérences à l'intérieur de cette ligne d'interprétation.

⁸⁶ Norton soutient que la relation entre les passions indirectes et leur objet, le moi, est une *connexion*, c'est-à-dire, « une relation essentielle bidirectionnelle » (*T*, *OPT*, *IE*, p. 151 n.53). Prenons le cas de la fierté. Selon lui, la fierté

notre attention sur certains objets qui nous sont reliés et sur notre *moi*, et à produire notre estime personnelle (nos « fiertés » et nos « humilités »). Cette estime personnelle constitue une narration — une description — de notre personne qui englobe notre corps, notre caractère, nos actions, nos possessions et les divers éléments qui nous composent (T 2.1.5.1-4; T 2.1.9.1), bref, à produire notre conception de nous-mêmes et à nous concevoir non plus seulement comme un esprit, mais comme une entité « sociale », distincte des autres personnes, persistant à travers le temps et capable d'agir en fonction d'une motivation morale. Les passions nous amènent à ressentir notre persistance temporelle en nous motivant à nous projeter dans le temps (passé, présent et futur) pour préserver (réguler) notre estime personnelle. Cette idée du moi des passions est donc bien distincte de l'idée réflexive du *moi* de l'imagination et arrive à dépasser ses limites.

Le problème avec cette interprétation est qu'il semble que l'idée du moi soit une des *conditions* pour ressentir de la fierté ou de la honte. Il faut que l'on puisse relier le sujet de notre passion à nous-mêmes en vue de pouvoir ressentir cette passion :

Selon l'idée plus ou moins avantageuse que nous nous faisons de nous-mêmes, nous ressentons l'une ou l'autre de ces affections opposées, enivrés d'orgueil ou abattus par l'humilité. L'esprit peut bien envisager quelque autre objet, mais c'est toujours en le considérant par rapport à nous-mêmes; autrement, les objets ne pourraient jamais ni susciter de telles passions, ni en produire la diminution ou l'accroissement le plus infime. Dès lors que le moi n'entre pas en considération, il n'y a pas de place pour l'orgueil, ni pour l'humilité. (T 2.1.2.2, p.112; c'est nous qui soulignons)

appelle à l'esprit l'idée du moi et la disponibilité de l'idée du moi rend possible la fierté. Cette lecture semble inclure l'idée du moi dans les *causes* de la fierté, ce qui rend difficile une simple lecture « causale » de la relation entre l'idée du moi et la passion suscitée. Hume mentionne en effet à deux endroits que cette relation est une *connexion* (T 2.1.2.4; T 2.1.5.10), et à deux endroits que la fierté *dirige* notre attention vers l'idée du moi (T 2.1.3.4; T 2.1.5.3). Chazan (1992, p. 46) comprend plutôt cette relation comme étant une *relation causale bidirectionnelle simultanée*. Lorsque mis dans le bon ensemble de relations (la double relation d'association) la fierté et le moi se causent simultanément. Hume souligne néanmoins aussi à plusieurs reprises (T 2.1.2.4; T 2.1.5.6) que la fierté *produit* l'idée du moi, ce qui pourrait vouloir dire que Hume a plutôt en tête une relation causale *unidirectionnelle*. Nous adoptons quant à nous cette dernière option. La preuve la plus saillante pour étayer ce point est que lorsque Hume parle de la cause de la fierté, il soutient que la *cause produit* une sensation plaisante (T 2.1.5.1; T 2.1.5.3). Dans ce contexte, le terme « produire » désigne clairement une *relation causale* entre la *cause* de la fierté et la sensation qu'elle *produit*. Il serait alors légitime de supposer que lorsque Hume utilise le terme « produire » concernant la fierté et le moi, il utilise ce terme dans *le même sens*. Pour des passages allant dans le sens de cette lecture causale du terme « produire », voir surtout T 2.1.4.2, mais aussi T 2.1.3.4; T 2.1.5.5; T 2.1.5.8; T 2.1.6.5; T 2.2.2.14; T 2.2.2.25; T 2.2.4.5; T 2.2.5.9; T 2.2.9.2. Néanmoins, on peut entendre « causer » au sens de générer (voir T 1.3.14.6), mais aussi au sens d'« appeler » ou de « découvrir » une idée (voir T 1.3.14.16). Au même titre que dans une inférence causale, l'effet ne crée pas l'idée qu'il cause, mais *l'appelle* à l'esprit d'une certaine manière (avec force et vivacité), le mécanisme des passions indirectes cause l'idée du moi, l'appel d'une certaine manière et lui transfère de la vivacité. Cette ligne d'interprétation arrive donc à faire sens de l'analogie que trace Hume entre le mécanisme des passions indirectes et l'inférence causale (T 2.1.5.11). Ceci va dans le même sens qu'Ainslie (1999, p. 479-480), mais lui se sert de cette analogie pour en conclure que l'idée ainsi produite n'est pas la même que dans T 1.4.6. Comme on le verra, notre interprétation ne va pas dans ce sens.

Si on prend ici Hume au pied de la lettre, il semble affirmer que la présence d'un objet doté d'une qualité valorisée ou non doit être reliée à notre idée de nous-mêmes et la mettre sous un jour avantageux ou désavantageux pour susciter en nous de la fierté ou de la honte (voir aussi *T* 2.1.2.6; *T* 2.1.6.5). Comme le souligne Penelhum (2000c), il est nécessaire que l'idée de notre moi (de ce qui lui est relié) soit disponible dans notre répertoire d'idées pour que l'on puisse ressentir de la fierté ou de la honte. C'était d'ailleurs un des critères d'efficacité de son explication de la fierté et de la honte (*T* 2.1.6.2-3; voir chap. 2, § 2.2.3, [1]). Ce qui distingue la joie de la fierté est le fait que l'on peut relier à nous-mêmes de manière « intime » l'objet qui cause en nous du plaisir. Comme le souligne Penelhum (2000c, p. 286), il semble qu'à première vue le mécanisme des passions indirectes n'ait pas de rôle explicatif dans la genèse de l'idée du moi⁸⁷ :

[J]e découvre qu'un instinct originel et naturel détermine l'objet spécifique de l'orgueil et de l'humilité; et qu'il est absolument impossible, par la constitution primitive de l'esprit, que ces passions ne regardent jamais au-delà du moi ou de cette personne individuelle dont chacun de nous pénètre intimement les actions et les sentiments. C'est là que la vue finit toujours par s'arrêter tant que nous sommes mus par l'une ou l'autre de ces passions; et nous ne pouvons jamais, dans cet état d'esprit, perdre de vue cet objet. Je ne prétends guère en donner la raison; mais je tiens pour une qualité originelle cette orientation spécifique de la pensée. (*T* 2.1.5.3, p. 121-122; c'est nous qui soulignons)

Le mécanisme des passions indirectes ne peut donc pas être compris comme étant une explication « génétique » de l'idée du moi. Cette tendance de l'esprit à se prendre comme objet de passion est un instinct naturel, tout comme les passions en général sont des instincts naturels de l'esprit humain (*T* 2.1.3.3), dont Hume espère trouver les principes, mais qu'il n'entend pas expliquer eux-mêmes. Si on renchérit avec cette ligne de pensée, l'absence de preuve textuelle étayant l'existence de cette « nouvelle » idée du moi des passions (voir Carlson, 2009, p. 173) nous amène donc à réviser cette interprétation de Hume⁸⁸.

⁸⁷ Selon lui, les mécanismes des passions indirectes corroborent — rendent saillants — certains aspects du moi, mais ce ne sont pas ces mécanismes qui génèrent cette idée et qui explique notre capacité à nous distinguer des autres dans le livre 2. Il n'y a aucune preuve textuelle qui établisse « que ce que Hume dit à propos de son rôle [le moi] dans le mécanisme des passions indirectes est, ou est destiné à être, une explication de la manière dont on obtient l'idée du moi comme étant distinct des autres — de la manière dont on l'individualise » (Penelhum, 2000c, p. 286; traduction libre).

⁸⁸ Au contraire même, et à l'encontre de l'affirmation d'Ainslie (1999, p. 480), Hume semble mentionner à trois endroits (*T* 2.1.2.2-3; *T* 2.2.2.17) que cette idée du moi est encore et toujours un amas de perceptions, ce qui laisse à supposer que Hume n'abandonne pas le moi du livre 1 dans le livre 2. Certains défenseurs de l'interprétation de la « double théorie » ont vu cette critique et ont cherché à la parer. Selon Rorty (1990, p. 256) l'idée appelée dans

Inversement, l'interprétation du « double aspect » fait aussi face à un problème de taille. Si l'idée du moi dans le livre 2 est *la même* que dans le livre 1, il est difficile de faire sens du silence de Hume concernant son rôle dans les passions dans l'*Appendice*, surtout compte tenu du fait que l'explication qui en ressort sur la responsabilité morale et la motivation morale est fortement liée à sa théorie morale, théorie qu'il publie en même temps que l'*Appendice*. Ses affirmations qu'on a une conscience intime de notre moi en *T* 2.1.2.2, qu'on a conscience d'être la même personne identique en *T* 2.2.1.2, mais surtout en *T* 2.1.11.4, où il dit qu'on a une impression du moi, sont tout aussi déconcertantes. Si l'idée du moi du livre 2 est la même que celle du livre 1, il est difficile de ne pas lier les affirmations négatives de Hume en *T* 1.4.6 sur ce que n'est pas le moi, avec ses affirmations dans le livre 2, et d'y trouver des incohérences⁸⁹.

le mécanisme des passions indirectes n'est pas la même que l'idée qui est *produite* par ce mécanisme. Selon Chazan (1992, p. 46) la fierté est produite simultanément avec l'idée du moi, le moi ne ferait pas partie des causes de la fierté. Lecaldano (2003, p. 181-182) interprète différemment les passages que nous venons de citer (*T* 2.1.2.2, 6; *T* 2.1.3.3; *T* 2.1.5.3). Selon lui, le moi ne ferait pas partie des causes de la fierté, mais serait un produit d'un instinct de notre nature humaine. Hume n'entendrait pas expliquer cet instinct, mais le mécanisme des passions indirectes expliquerait le contenu de cette idée du moi. Néanmoins, notre interprétation de ces passages ne permet pas d'aller dans le sens de ces auteurs.

⁸⁹ Selon Henderson (1990, p. 41-42) on a une impression du moi, mais ce n'est pas celle du moi simple et identique que recherchent les philosophes auxquels s'attaque Hume en *T* 1.4.6.1. Cette impression serait celle d'un moi changeant, conformément à ce qu'il dit dans *T* 1.4.6. Néanmoins, ce n'est pas ce que Hume dit. Hume ne dit pas seulement qu'on n'a pas d'impression d'un moi identique et simple. Il dit qu'on n'a *pas* d'impression de soi-même. Rappelons l'analogie du théâtre de Hume. On voit une pièce se jouer, mais on n'a que des perceptions multiples : on ne voit pas la scène, ni l'auditoire, ni le théâtre (*T* 1.4.6.3-4). Henderson (1990, p. 33, 36) mentionne l'*Appendice*, mais ne discute pas la difficulté qu'il peut poser à son interprétation du livre 2. Carlson (2009, p. 174, 182) discute, quant à elle, ces deux difficultés interprétatives, et les règle en disant que le moi du livre 2 n'est pas tout à fait l'amas de perception de *T* 1.4.6, mais la racine informe de cette idée (un « *proto-bundle* »). Cette impression du moi ne porte donc pas sur l'amas de perceptions, ni sur l'idée des philosophes que le moi est simple et identique, mais sur l'idée que le « vulgaire se fait de lui-même », le « *proto-bundle* ». Il n'y aurait donc pas d'incohérence pour Hume à parler d'impression du moi, puisque c'est plutôt de manière figurée que Hume entend ici qu'on a une « impression du moi ». Selon elle, l'*Appendice* ne rejette pas non plus l'idée de l'amas de perceptions, mais n'arrive pas à l'expliquer. Carlson suppose ainsi qu'après avoir indiqué ce qu'est à strictement parler notre idée du moi dans *T* 1.4.6, Hume en revient vers la conception que l'homme ordinaire se fait de lui-même dans le livre 2. Néanmoins, cela semble réintroduire la lecture de la « double théorie » du moi. Le texte n'indique pas ce changement; au contraire, Hume réaffirme que le moi du livre 2 est l'amas de perceptions (*T* 2.1.2.2-3; *T* 2.2.2.17). Carlson n'entend pas tout à fait la distinction des deux « aspects » de l'identité personnelle de la même façon qu'Henderson, Baier et McIntyre. Selon elle, Hume cherche toujours à expliquer comment on se conçoit comme étant la même personne persistante dans le livre 2 (Carlson, 2009, p. 174). McIntyre n'aborde, quant à elle, aucune de ses deux difficultés interprétatives dans son article de 1989. Dans son chapitre de 2009 (p. 195-201), elle n'aborde que le problème de l'*Appendice*, et uniquement en lien avec le livre 1. Baier (1991) n'aborde pas non plus ces incohérences, mais elle se penche sur le problème posé par l'*Appendice*. Selon elle le texte est sous-déterminé et le problème soulevé par Hume ne peut clairement être expliqué. Néanmoins, selon elle, une piste est que c'est la perspective du livre 1 (la tentative d'expliquer l'identité du moi uniquement à partir de la perspective de l'entendement) qui est problématique. En ajoutant à cette discussion le

Récapitulons ce qui précède avant de présenter notre propre tentative de comprendre la relation entre le moi du livre 1 et du livre 2. (1) Dans le livre 1, Hume montre qu'on n'a pas d'idée de l'identité personnelle au sens strict. On n'a tout simplement pas d'impression du moi. Hume montre ensuite par quelle tendance psychologique notre imagination en vient à nous faire ressentir que nous sommes quelque chose de persistant temporellement. (2) Hume se montre néanmoins insatisfait de cette explication dans son *Appendice*. (3) Pour une raison tout aussi indéterminée, Hume n'explique pas dans son livre 2 la relation entre l'identité personnelle au regard des passions et l'identité personnelle au regard de l'imagination; affirme des choses allant à l'encontre de ce qu'il a affirmé dans *T* 1.4.6; passe sous silence ce qu'il dit dans le livre 2 dans son *Appendice*. (4) Certains commentateurs ont tenté de faire sens de cette situation en affirmant que le livre 2 constitue un nouveau développement de l'explication de Hume de l'identité personnelle. (5) D'autres commentateurs ont tenté quant à eux de montrer que le livre 2 ne constitue pas une tentative de répondre au problème de l'identité personnelle, mais plutôt une tentative de répondre à un autre ensemble de questions concernant les personnes. (6) Néanmoins, les premiers doivent expliquer comment les passions peuvent produire l'idée du moi, tandis que les seconds doivent expliquer les incohérences qu'on retrouve entre le livre 1 et le livre 2.

3.3 Une autre piste : une fiction fonctionnelle dans un contexte pratique

3.3.1 La relation entre le livre 1 et le livre 2

Notre lecture est à *mi-chemin* entre ces interprétations. Nous montrerons d'abord qu'il n'y a pas de contradictions entre le livre 1, l'*Appendice* et le livre 2. Hume ne rejette pas l'idée de l'identité personnelle dans le livre 1. Il montre plutôt que c'est une idée inadéquate et cherche à la corriger. Le livre 2 part de nos notions *inadéquates* pour montrer comment on *fonctionne* avec elles. L'idée du moi qu'on retrouve dans le livre 2 n'est donc ni « l'idée véritable de l'esprit humain » de *T* 1.4.6.19, problématique au regard de l'*Appendice*, ni une nouvelle idée

souci de soi-même que nous fournissent nos passions, on éviterait le problème de l'*Appendice* (Baier, 1991, p. 137). Néanmoins, la réitération de Hume en *T* 2.1.2.2-3 et en *T* 2.2.2.17 que le moi est toujours l'amas de perceptions rend difficile cette échappatoire.

du moi. Nous montrerons ensuite que le travail des passions est plutôt *d'ajouter* des croyances à ces fictions en nous faisant *croire* que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives, et de nous amener à développer à partir d'elles un souci pour nous-mêmes et pour les autres. Nous terminerons enfin en montrant que notre interprétation arrive à expliquer l'ensemble des incohérences qu'on retrouve entre le livre 1 et le livre 2.

3.3.1.1 Le test de Hume et notre propension à ressentir notre identité personnelle

Acceptant qu'on ne peut pas expliquer directement le monde et nous-mêmes, et qu'on n'a affaire directement qu'à des perceptions, le livre 1 met en scène une enquête sur nos ressources psychologiques dans le but de découvrir la certitude que l'on peut entretenir à propos des idées qu'on se forge sur le monde et sur nous-mêmes (*Intro* 8; *T* 1.2.5.26, n. 12; *T* 1.2.6.8-9; *T* 1.3.5.2; *T* 1.3.9.3-4; *T* 1.4.5.15; *T* 2.2.6.2; voir aussi chap. 1 § 3.1). La méthode préconisée pour faire ce « voyage » dans notre esprit est génétique (*T* 1.4.7.1). Le premier principe de la nature humaine étant que toutes nos idées proviennent de notre sensibilité (*T* 1.1.1), il s'ensuit que soit on lui trouve une impression correspondante dans notre mémoire, soit elle dérive d'associations entre différentes idées qui ont, elles, des impressions correspondantes (*T* 1.1.1.7; *T* 1.1.3.2-4; *T* 1.1.4.1; *T* 1.3.5.3-6). De la sorte, une idée *adéquate* est une idée conforme à son archétype (*T* 1.2.2.1; *T* 1.3.14.10)⁹⁰. Le problème est que notre imagination *masque* souvent notre expérience : elle nous amène à confondre les idées qu'elle fabrique à travers ses associations avec les idées de la mémoire que l'on dérive de l'expérience. On prend les unes pour les autres.

À travers cette enquête, Hume montre que la plupart de nos idées concernant des objets métaphysiques transcendant l'expérience sont *inadéquates* : elles n'émergent pas de l'archétype qu'on leur suppose. Cependant, ce test — cette recherche de l'impression correspondant à une idée — ne vise pas à montrer que ces idées n'existent pas : il vise à montrer qu'elles ne représentent pas *correctement* leur archétype :

⁹⁰ Nous pensons que Hume faire un usage uniforme de ce terme technique qu'on retrouve notamment chez Locke (*E* 2.3.1.1), et que Chambers (1741-43, « Adequate ») semble traiter comme étant la définition standard. Voir les principaux passages où Hume fait référence à ce terme : *T* 1.1.7.12; *T* 1.2.1.5; *T* 1.2.2.1; *T* 1.4.4.5. Voir aussi le lexique de Norton dans l'édition « OPT » (Hume, 2009) à l'entrée « adequate », ainsi que sa note à *T* 1.2.2.1 dans l'édition critique (*T*, *EC*, *AE*, 1.2.2.1). Voir aussi Ainslie (2005, p. 170 n. 21; 2010, p. 41) pour une discussion éclairante sur la relation entre le scepticisme de Hume et son usage de la notion d'idée adéquate.

Je voudrais bien demander aux philosophes qui fondent tant de leurs raisonnements sur la distinction entre substance et accident, et s'imaginent que nous avons une idée claire de l'un et de l'autre, si l'idée de *substance* provient des impressions de sensation ou des impressions de réflexion. Si elle nous est transmise par les sens, je voudrais bien savoir par lequel, et de quelle manière. Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur, si c'est par les oreilles, un son; par le palais, une saveur; et ainsi de suite pour les autres sens. Mais je crois que nul n'affirmera que la substance est une couleur, un son ou une saveur. L'idée de substance, si elle existe réellement, doit donc provenir d'une impression de réflexion. Mais les impressions de réflexion se ramènent à nos passions et émotions, et ni les unes ni les autres ne peuvent représenter une substance. Nous n'avons par conséquent pas d'idée de substance distincte de celle d'une collection de qualités particulières, et nous ne voulons pas dire autre chose quand nous parlons ou raisonnons à ce sujet. (T 1.1.6.1, p. 60)

Les idées représentent toujours les objets ou les impressions dont elles proviennent et ne peuvent jamais sans fiction en représenter d'autres ou leur être appliquées [sic]. (T 1.2.3.11, p. 89)

Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre, que provient l'idée du moi et, en conséquence, il n'y a pas de telle idée. (T 1.4.6.2, p. 343) [...] [L]'idée véritable de l'esprit humain est de la considérer comme un système de différentes perceptions et de différentes existences, qui sont liées ensemble par la relation de cause et d'effet et se produisent, se détruisent, d'influencent et se modifient les unes les autres. (T 1.4.6.19, p. 353)

Quand nous parlons du *soi* ou de la *substance*, il nous faut avoir une idée attachée à ces termes, sans quoi ils sont totalement inintelligibles. Toutes les idées proviennent d'impressions qui les précèdent, et nous n'avons pas d'impression du moi ou de la substance, comme de quelque chose de simple ou d'individuel. Nous n'avons donc pas d'idée en ce sens. (App. 11, p. 383; c'est nous qui soulignons pour tous ces passages)

Notre imagination *déguise* certaines des idées qu'on utilise pour faire référence à notre expérience, faisant en sorte que l'on pense faire l'expérience sensible de certaines idées qui ne sont en fait que le produit de mécanismes de notre imagination (T 1.2.5.21; T 1.3.14.27). Hume cherche à débusquer ces idées inadéquates et à montrer à quoi elles correspondent dans les faits. Ce faisant, on parvient à une *clarification* de nos objets de pensée, ce qui est l'objectif premier de la science de la nature humaine (Intro 9; voir aussi T 1.3.14.6) :

Il est facile de voir pourquoi les philosophes affectionnent tellement cette idée de perceptions spirituelles et raffinées, puisqu'elle leur permet de couvrir beaucoup de leurs absurdités et qu'ils peuvent ainsi refuser de se soumettre aux décisions des idées claires, en faisant appel à des idées qui sont obscures et incertaines. Mais, pour détruire cet artifice, il nous suffit de réfléchir à ce principe, sur lequel nous avons si souvent insisté, que toutes nos idées sont des copies de nos impressions. Car, de là, nous pouvons directement conclure que, puisque toutes les impressions sont claires et précises, les idées, qui en sont copiées, doivent nécessairement être de la même nature et ne peuvent jamais, sinon par notre faute, rien contenir d'aussi sombre et d'aussi compliqué. Une idée est, par sa nature même, plus faible et plus effacée qu'une impression; mais, puisqu'elle lui est identique sous tous les autres aspects, elle ne peut renfermer un bien grand mystère. Si sa faiblesse la rend obscure, c'est à nous qu'il appartient de remédier autant que possible, à ce défaut, en maintenant l'idée ferme et précise; et tant que nous n'avons pas agi ainsi, il est vain de prétendre raisonner et philosopher. (T 1.3.1.7, p. 131; c'est nous qui soulignons)

Hume tente de produire une cartographie de notre monde mental, dans laquelle ce dont on fait l'expérience est distingué de ce qui est produit par notre esprit, et grâce à laquelle on peut expliquer notre assentiment de ce qui est produit par notre esprit.

Dans les sections où il se penche sur les notions qu'on utilise pour expliquer qui nous sommes (T 1.4.5-6), Hume présente donc une analyse à la première personne : un esprit qui *examine* ses notions à propos de lui-même à l'intérieur de son enquête sur ses ressources psychologiques, c'est-à-dire, un esprit qui cherche à avoir une conception adéquate de lui-même en retraçant d'où lui proviennent les notions auxquelles il a accès pour faire référence à lui-même, et qui découvre que chacune d'elles sont erronée (T 1.4.2.6; T 1.4.3.1-2; T 1.4.5.2-5; T 1.4.6.1-4). Derrière elles, il n'y a qu'une tendance naturelle de l'esprit à déguiser en une notion unifiée ses perceptions indépendantes à cause de ses tendances à les connecter ensemble en fonction de leurs qualités associatives (T 1.1.4; T 1.1.6.1-2; T 1.4.3; T 1.4.6.15-19). Concernant la notion « prometteuse » de moi qui émerge de notre pensée (App 20), même une fois son contenu factuel clarifié, on ne peut dériver aucun critère pour dire quand ces mécanismes opèrent correctement pour nous permettre de préserver cette « manière de parler de nous-mêmes » (T 1.4.6.20-21; T 1.4.7.3)⁹¹. On ne fait que *ressentir* qu'on est la même personne. *A fortiori*, il semble que cet exercice de clarification livre des résultats probants tant que nous ne cherchons pas à nous expliquer les suppositions à propos de nous-mêmes, comme nous l'apprend l'*Appendice*. Il semble qu'il faille alors se résoudre à seulement *présupposer* qu'on est une chose ayant une existence continue, puisque T 1.4.6 n'arrive pas à l'expliquer⁹².

⁹¹ La mémoire ne nous fournit donc aucun critère nous permettant d'établir et de juger de l'identité de notre personne. On peut expliquer les mécanismes à l'origine de cette croyance, mais on ne peut pas dériver de règles pour juger de cette identité, contrairement à ce qui se produit concernant l'inférence causale (T 1.3.15).

⁹² Comme on l'a vu dans notre premier chapitre (§ 1.3.2.3), Hume réitère son accord envers les éléments suivants dans son *Appendice*. Toutes nos idées sont dérivées d'impression; on n'a pas d'impression d'être un moi simple et identique; on n'a à l'esprit que des perceptions; ce qu'on nomme « notre esprit » doit donc être « ces perceptions »; c'est par une fiction que nous sommes amenés à ressentir que ces perceptions forment un ensemble simple et identique (App 11-19; Ab 28; T, OPT, IE, p. I44-I45). C'est plutôt la façon à partir de laquelle l'esprit arrive à ce sentiment que Hume n'arrive pas à expliquer. Hume semble d'ailleurs accepter ce constat à la suite du *Traité* dans sa première *Enquête* : « si nous n'allons pas plus loin que cette géographie mentale, que cette délimitation des parties et pouvoirs distincts de l'esprit, c'est du moins une satisfaction que d'aller aussi loin » (EHU 1.13, p. 55).

On a donc une idée du moi, et on suppose que ce moi est simple et a une existence continue. Cette idée est cependant une fiction et l'on découvre rapidement à l'examen qu'elle est en fait inadéquate. Néanmoins, l'effort du livre 1 pour la rendre adéquate — et ce faisant, la clarifier⁹³ — est insatisfaisant aux yeux de Hume. On peut donc dire que la tentative du *Traité* de formuler une science de la nature humaine affranchie des fictions qu'on retrouve dans les autres systèmes philosophiques n'est pas une réussite (*Intro* 2-7; *App* 10), mais on ne peut pas dire que Hume rejette l'idée du moi du livre 1 avant de passer au livre 2⁹⁴.

3.3.1.2 Le livre 2 et les explications génétiques

Si on ne peut pas dire que Hume rejette l'idée du moi dans *T* 1.4.6 et l'*Appendice*, on ne peut pas dire non plus, à strictement parler, que l'idée du moi dans le livre 2 y est la *même* ou bien qu'elle est une nouvelle idée.

Le livre 1 cherche à *fonder* nos suppositions sur qui nous sommes et sur ce que nous sommes : notre sentiment d'être une chose unifiée ayant une existence continue — et se penche sur *les notions disponibles* pour les expliquer : l'âme et le moi⁹⁵. Après avoir montré que notre notion de substance n'est autre qu'une collection de perceptions (*T* 1.4.3.2), Hume se penche sur la notion de moi pour tenter de découvrir si celle-ci permet de *fonder* cette unité et cette identité que l'on s'attribue. Il répond négativement (*T* 1.4.6.1-4), et aboutit à la fin de cet examen avec cette même collection de perceptions qu'on ne fait que supposer être unifiée à travers le temps (*App* 10-21). C'est là la résolution d'*une partie* de nos suppositions sur ce que nous sommes.

Inversement, le livre 2 ne cherche pas à fonder ou à infirmer les suppositions qu'on entretient à propos de nos idées (*T* 2.1.1.2). Cet exposé ne porte plus sur un esprit qui cherche à

⁹³ Comme on l'a vu dans le passage précédent (*T* 1.3.1.7), l'*effet* du test de Hume est de clarifier nos objets de pensée. Ce n'est pas dire que la notion d'adéquation est équivalente à la notion de clarté et vice versa. En faisant le test de Hume pour vérifier nos idées, on obtient par le fait même, à travers cet examen, une clarification de ces idées. Voir Baxter (2008, p. 13) en appui.

⁹⁴ Contrairement à ce que soutiennent Purviance (1997, p. 200-204), Lecalano (2003, p. 175-176, p. 179-180), Chazan (1992, p. 48), Lloyd (1993b, p. 65).

⁹⁵ Voir notre introduction au débat sur l'identité personnelle en Angleterre (voir notre chap. 1 § 1.1-2).

s'expliquer ses certitudes sur les notions qu'il entretient à propos de lui-même et du monde, mais un esprit qui a *déjà fait* ce travail de clarification et qui cherche maintenant à s'expliquer d'autres phénomènes dans le monde : des phénomènes humains. On n'y retrouve d'ailleurs aucune mention de l'explication ou de l'origine de l'identité de notre personne⁹⁶. Les mêmes suppositions du livre 1 concernant le moi sont à l'œuvre dans le livre 2 (voir *T* 2.1.5.3; *T* 2.2.1.2), notamment en ce qui a trait aux critères d'efficacité des passions indirectes (voir chap. 2 § 2.2.3), mais on ne trouve nulle part d'explication sur celles-ci :

La quatrième limitation dérive de l'inconstance de la cause de ces passions et de la courte durée de sa connexion avec nous-mêmes. Ce qui est accidentel et inconstant donne bien peu de joie et moins encore d'orgueil. Nous sommes peu satisfaits de la chose elle-même; et encore moins enclins à ressentir, grâce à elle, quelques nouveaux degrés de satisfaction de soi. Nous tirons peu de plaisir d'une chose dont nous prévoyons et anticipons le changement par l'imagination. Nous comparons sa durée à notre propre longévité; ce qui fait davantage ressortir son inconstance. Il paraît ridicule d'inférer quelque excellence en nous-mêmes à partir d'un objet d'une durée tellement plus brève que la nôtre et qui nous tient compagnie si peu de temps. On comprendra aisément la raison pour laquelle cette cause n'opère pas avec la même force dans la joie que dans l'orgueil : l'idée du moi n'est pas aussi essentielle à la première passion qu'à la seconde. (*T* 2.1.6.7, p. 129; c'est nous qui soulignons)

Cet esprit qui progresse dans la science de la nature humaine et qui analyse ses passions fait toujours référence à lui-même comme à une chose persistante et unifiée (*T* 2.1.5.3; *T* 2.2.1.2). Par contre, il sait dans le livre 2 que, s'il cherche à établir son identité *stricte* à travers le temps, il commet une *erreur* (*T* 1.4.6.21). Il a vérifié son usage de ces notions, mais cet exercice n'implique pas leur rejet, puisqu'on ne peut pas en faire l'économie⁹⁷ (*T* 1.4.2.1; *T* 1.4.7.7-11).

⁹⁶ Selon notre lecture, on ne peut pas interpréter les extraits où Hume affirme que la fierté et la honte *produisent* le moi comme portant sur la genèse du moi. Nous pensons que ce terme est « causal », mais pas au sens où il *génère* l'idée du moi, seulement au sens où il *appelle* l'idée du moi. Voir notre note de bas de page 86 *supra*. En accord avec Penelhum (2000c, p. 286), et *contra* Purviance (1997), Lecalano (2003, p. 180), Chazan (1992, p. 46-48), Rorty (1991, p. 256), et Ainslie (1999, p. 479). La démarche de Hume semble plutôt être de partir des idées *déjà* dans notre répertoire pour expliquer *comment elles produisent des passions* (*T* 1.1.2.1; *T* 2.1.1.2). Il en va de même pour l'explication des passions. Hume ne cherche pas, comme dans le livre 1, à retracer par introspection leur contenu et leur origine. Cette approche n'est pas possible concernant les passions puisqu'elles sont simples et donc non-analysables. L'approche que Hume va adopter pour élaborer sa théorie des passions sera donc plutôt de décrire les comportements humains, de façon à découvrir, à partir de *nos interactions* avec les *objets* et les *gens* (nos idées sur nous-mêmes, les autres, et les objets du monde), comment elles produisent nos passions.

⁹⁷ Contrairement aux grandes lignes de la lecture de la « double théorie ». Voir Rorty (1990), Chazan (1992), Lecalano (2003), Pitson (1996), Ainslie (1999, 2005), Purviance (1997), et Lloyd (1993b), McIntyre (1990), Wilson (1994). Nous pensons que c'est pour cette raison que Hume distingue les aspects moraux et métaphysiques de l'identité personnelle et que sa théorie morale n'a pas besoin de l'identité stricte des agents pour expliquer les

Le moi du livre 2 est donc *partiellement* le moi du livre 1. *À strictement parler* — lorsque le praticien de la science de la nature humaine cherche à avoir une notion adéquate de ses idées — ce moi simple et identique n'est pas autre chose qu'un amas changeant de perception que l'on croit être simple et identique (T 2.1.2.2-3; T 2.2.1.7). Néanmoins, Hume a clos le livre 1 en rappelant qu'on ne remarque pas ces mécanismes dans la vie courante (T 1.4.2.6; T 1.4.6.20; T 1.4.7.6, 8-10), qu'on ne doit pas s'alarmer de la fondation sur l'imagination de nos idées sur nous-mêmes et sur le monde, et qu'il ne projette pas de maintenir ce niveau d'explication dans la suite du *Traité* :

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je? Que suis-je? Quelles sont les causes d'où je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner? De qui dois-je rechercher les faveurs, et de qui craindre la colère? De quels êtres suis-je environné? Sur qui ai-je de l'influence? Qui en a sur moi? Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la condition la plus déplorable qui se puisse concevoir, enveloppé de l'obscurité la plus noire, et totalement privé de l'usage de mes membres et de mes facultés. Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit, soit par quelque distraction et quelques impressions vives de mes sens, qui efface toutes ces chimères. (T 1.4.7.8-9, p. 362)

Dans le livre 1, Hume a complété son analyse de l'entendement et a indiqué la marche à suivre pour avoir une conception adéquate de nous-mêmes et du monde (T 1.4.7.3, 11). Il a indiqué que le problème n'est pas qu'on ait des tendances naturelles à structurer le monde tel qu'il est dans la vie courante, mais de supposer qu'il est *plus que cela* (T 1.4.6.7; T 1.4.7.11; voir aussi T 1.3.9.12). Il a aussi indiqué qu'on *fonctionne* assez bien en fait avec ces suppositions inadéquates sur nous-mêmes, tout comme on fonctionne avec une idée inadéquate des objets externes (T 1.4.2.1; T 1.4.6.21; T 1.4.7.11)⁹⁸. C'est à partir de ces suppositions que Hume entend progresser dans sa science de la nature humaine pour expliquer nos passions (T 1.4.7.12).

évaluations et la responsabilité. Elle n'a besoin que de l'identité relative des agents et repose plutôt sur l'inférence causale. Celle-ci a d'ailleurs des règles normatives pour être évaluées (T 1.3.15; voir Falkenstein, 1997).

⁹⁸ Comme Hume le dit en finissant T 1.4.6, toute querelle au sujet de l'identité de la personne n'est que verbale, puisqu'on n'a aucun critère fixe pour déterminer quand on est suffisamment ressemblant ou non pour être dit être la même personne. On dit que quelqu'un est le même que par une certaine façon de parler et de se reconnaître. Ce n'est que lorsqu'on se méprend sur la nature de ce moi et qu'on le prend pour quelque chose de strictement identique et simple qu'on commet véritablement une erreur.

C'est donc sans surprise que le moi intellectuel du livre 2 devient un homme dans le monde, avec une extension dans l'espace et dans le temps, une identité synchronique et diachronique, parmi d'autres hommes et d'autres objets (*T* 1.4.2.9; *T* 2.1.8.1; *T* 2.1.9.1; *T* 2.1.12.7). Le moi qui apparaît dans le livre 2 *contient* et *progresses* avec les fictions du livre 1, mais on n'y cherche plus à rendre *adéquates* ces suppositions, ce n'est donc pas tout à fait non plus « l'idée véritable de l'esprit humain » : l'amas de perceptions de *T* 1.4.6.19⁹⁹.

Le livre 2 ne nous présente donc pas une nouvelle théorie sur la fondation de l'identité personnelle, ni tout à fait un *second volet* de l'identité personnelle avec un développement de la véritable idée du moi de *T* 1.4.6. Ces deux volets constituent des étapes dans l'explication des suppositions de ce que nous sommes, mais ce que nous sommes n'est ni le moi de *T* 1.4.6 ni le moi du livre 2. Ce que nous sommes est la *totalité* des suppositions qu'on entretient vis-à-vis nous-mêmes — y compris les suppositions *inadéquates* qu'on retrouve dans le livre 1 (*T* 1.4.6.21) et les suppositions explorées dans le livre 2. Le volet que présente le livre 2 part donc des suppositions inadéquates du livre 1 pour montrer notre usage de ces notions : ce que font les passions dans la pratique avec cette fiction de nous-mêmes dans le monde fictif¹⁰⁰.

En fait, Hume n'évoque qu'à un seul endroit qu'il y a quelque chose comme une identité personnelle *au regard des passions*, lorsqu'il mentionne la relation de corroboration entre les passions et l'imagination (*T* 1.4.6.19) :

[N]otre identité relative aux passions sert à corroborer notre identité relative à l'imagination en faisant que nos perceptions éloignées s'influencent les unes les autres et en nous donnant un souci présent de nos peines et plaisirs passés ou à venir. (*T* 1.4.6.19, p. 354)

⁹⁹ Ce que nous apprend l'*Appendice* semble en fait être que cette idée n'est jamais claire. On n'a qu'une conception inadéquate de notre moi. Contrairement aux grandes lignes de la lecture du « double aspect ». Voir notamment Baier (1991, p. 102-103), Thiel (2011), Carlson (2009), Henderson (1990), McIntyre (1989, 2009), Waxman (1994), Pitson (2002).

¹⁰⁰ Une difficulté supplémentaire vient du fait que selon Hume les animaux ont aussi des passions indirectes (*T* 2.1.12; *T* 2.2.12). Les interprétations qui cherchent à dire que le moi du livre 2 est l'amas de perceptions du livre 1, ou que les passions produisent une nouvelle idée du moi simple et identique, font alors face à un problème interprétatif supplémentaire, puisqu'on est réticent à l'idée d'accorder aux animaux les capacités cognitives nécessaires pour faire leur introspection et avoir cette conscience de soi. On peut cependant accorder aux animaux le fait d'avoir des *croyances*, ce que fait d'ailleurs Hume (*T* 1.3.16). On peut ainsi accorder que les animaux ont des croyances passionnelles à propos d'eux-mêmes (puisque cette tendance est non réflexive *T* 2.1.3.2-3), limitées à leurs capacités cognitives (*T* 1.3.16.8; *T* 2.1.12.5; *T* 2.2.12.3). Ceci n'implique pas que les animaux puissent expliquer réflexivement les mécanismes et les relations en jeux dans ces croyances, ce qui est présupposé dans le fait d'avoir à l'esprit l'idée de l'identité de notre personne.

À l'autre endroit où Hume parle de cette distinction (T 1.4.6.5), il renvoie plutôt à « l'identité personnelle, en tant qu'elle se *rapporte à la pensée* et à l'imagination, et en tant qu'elle *s'attache à nos passions* ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes » (T 1.4.6.5, p. 344-345, mes accentuations), ce qui laisse entendre que l'identité personnelle est *une seule* notion (T 1.4.6.16), mais qui peut se rapporter à *l'imagination* ou *aux passions*.

Il dit ensuite que T 1.4.6 ne concerne que la première, et mentionne à la fin de cette section qu'elle explique « l'origine première et l'incertitude de notre notion d'identité, appliquée à l'esprit humain » (T 1.4.6.22, p. 355). Le travail de notre imagination vis-vis de notre identité personnelle est donc de générer les associations à l'origine de cette propension à nous trouver identique¹⁰¹. Inversement, aux deux autres endroits de T 1.4.6 où il mentionne les passions, il stipule que leur rôle vis-à-vis de cette identité personnelle est plutôt de faire en sorte que « nos perceptions éloignées s'influencent les unes les autres » et qu'elles nous donnent « un souci présent de nos peines et plaisirs passés ou à venir » (T 1.4.6.5; T 1.4.6.19). Cela corrobore — *renforce* — l'identité que nous fait ressentir notre imagination en vivifiant les perceptions de notre mémoire puisque cette dernière « dépend de la relation des idées et ces relations produisent l'identité, au moyen de la transition aisée qu'elles permettent » (T 1.4.6.20, p. 355; voir aussi T 1.3.5.3-6). La mémoire ne produit donc que *partiellement* l'identité personnelle (T 1.4.6.20). Elle nous fait *découvrir* la ressemblance de nos perceptions passées et amène ainsi l'imagination à inférer causalement et à *produire* notre identité passée (T 1.4.7.3). Les passions participent à ce processus en vivifiant nos souvenirs et en motivant l'imagination à projeter *dans le futur* la continuité de notre existence, puisqu'il semble qu'*elles seules* attachent à notre personne des peines et des plaisirs *projetés* (T 1.4.6.19-20) (voir chap. 2 § 2.1). Si notre mémoire du moi est faillible, notre estime de soi ne l'est pas, et nous motive à garder présent à notre esprit notre moi pour le préserver. Les passions ont ainsi besoin de la supposition que nous sommes persistants, et ce faisant, *entraînent* l'imagination à unifier et à projeter notre existence *dans le temps*¹⁰².

¹⁰¹ En effet, l'identité est une relation et seule l'imagination peut établir des relations entre nos idées. C'est donc *par défaut*, selon la taxonomie de l'esprit dont se dote Hume dans son *Traité*, l'imagination qui produit l'identité personnelle.

¹⁰² La théorie de la probabilité de Hume (T 1.3.11-15) est en effet liée à sa théorie de l'action (T 2.3.3-9).

Hume ne présente donc pas une distinction entre l'identité personnelle produite par l'imagination et l'identité personnelle produite par les passions, mais entre *le travail* de l'imagination et *le travail* des passions vis-à-vis notre *propension* à ressentir qu'on est unifiée et persistant à travers le temps. On peut donc comprendre pourquoi Hume dirige sa critique *spécifiquement* sur *T* 1.4.6 dans son *Appendice*, et ne voit pas de problème avec le livre 2. On comprend aussi pourquoi le livre 2 ne contient pas de section dédiée à l'identité personnelle au regard des passions. C'est que le livre 2 ne cherche pas à expliquer en quoi consiste l'identité de notre personne, d'où nous vient cette notion, et comment on peut établir la certitude avec laquelle on y croit.

3.3.2 L'identité personnelle au regard des passions ou l'intérêt que nous portons à nous-mêmes

Dans le livre 2, l'esprit *part* de notre propension à nous trouver identique à travers le temps — dont il a infructueusement tenté d'éclaircir l'usage dans *T* 1.4.6 — pour expliquer *d'autres suppositions* qu'on associe à la notion de personne et qu'il a soigneusement mises de côté dans *T* 1.4.6.

Ces suppositions qu'il lui reste à expliquer sont les phénomènes humains, c'est-à-dire la capacité des personnes d'agir, d'interagir avec les autres, de produire des évaluations, de s'attribuer des *responsabilités* ou des *excuses*, bref, de situer leur conduite dans un cadre social et moral — développer un *souci de soi-même* (voir chap. 2 § 2.1). Hume ne pense pas que la sphère adéquate pour expliquer ces phénomènes est celle du solipsisme de l'entendement, et il ne pense pas qu'on a besoin d'autre chose que des suppositions inadéquates sur ce que sont les personnes en réalité pour le faire, contrairement à la plupart de ses contemporains — Locke, Collins, Clarke, Butler. Les passions que produisent ces suppositions inadéquates suffisent pour le faire¹⁰³.

¹⁰³ Le domaine de l'esprit (les passions) correspond ainsi au domaine du monde (les phénomènes humains) que Hume avait laissé de côté dans le livre 1. La nature des phénomènes qu'il cherche à y expliquer est dynamique, et l'explication des passions ne peut se faire que par la description du contexte dans lequel elles émergent (voir notre chap. 2 § 2.1).

Le domaine principal des passions est celui des actions, en nous *motivant* à agir (*T 2.3.3.3-4*), motivations qui constitueront dans le livre 3 *nos vertus et nos vices* (chap. 2 § 2.1). La troisième section du livre 2 montre que nos actions sont causalement déterminées par nos passions (*T 2.3.3.3-4*) : la raison n'agit que pour nous faire voir les attentes causales qu'on entretient vis-à-vis les objets qui nous entourent (*T 2.3.3.2-3*; lire avec *T 1.3.11-13*). Elle nous montre quels sont les choix d'actions possibles s'offrant à nous, qui, eux, sont déterminés en fonction de nos passions directes, calmes et violentes : la joie, la peine, l'espoir, la peur, nos désirs, nos aversions et nos volitions (*T 2.3.9.2*)¹⁰⁴. Celles-ci peuvent se mélanger et s'entrechoquer (*T 2.3.9.13-17*) :

Généralement parlant, les passions violentes ont une influence plus puissante sur la volonté; quoiqu'on trouve souvent que les passions calmes, lorsqu'elles sont soutenues par la réflexion et secondées par la résolution, sont capables de les maîtriser, jusque dans leurs mouvements les plus furieux. Ce qui rend toute cette affaire plus incertaine, c'est qu'une passion calme peut facilement se transformer en une passion violente, soit par une modification du caractère, soit par une altération des circonstances et de la situation dans laquelle se trouve un objet, soit enfin empruntant la force d'une passion accompagnatrice, par l'habitude ou par stimulation de l'imagination. En somme, cette lutte de la passion et de la raison, comme on l'a appelée, diversifie la vie humaine et rend les hommes non seulement différents les uns les autres, mais encore différents d'eux-mêmes à des moments distincts. (*T 2.3.8.13*; p. 296)

En général, les passions plus violentes tendent à prendre le dessus sur les autres (*T 2.3.4.1*), mais notre tempérament naturel¹⁰⁵, la réflexion, l'habitude et l'influence constante de nos passions calmes¹⁰⁶ contrebalancent la violence de nos désirs (*T 2.3.4.7-10*; *T 2.3.8.13*), et *régularisent* les motivations de nos actions¹⁰⁷. Ces motivations, lorsqu'elles sont stables et durables, font partie de nos *qualités mentales*¹⁰⁸. Elles ne sont pas permanentes au cours

¹⁰⁴ La volonté est une *émotion* nous poussant à produire une action mentale ou physique, ressentie en conjonction avec un désir lorsqu'on *anticipe un bien* (plaisir), ou en conjonction avec une aversion lorsqu'on *anticipe un mal* (souffrance) (*T 2.3.9.7-8*).

¹⁰⁵ Pour des passages étayant cette idée, voir *T 2.3.6.9* et *T 3.2.1.12*. Voir Pitson (2002, p.86) pour une discussion détaillée.

¹⁰⁶ Nos désirs de longue haleine, qui nous motivent et stimulent de manière constante. Voir notamment sur ce point *T 2.3.4* et *T 2.3.8-9*. Voir Russell (1995b, chap. 6-7) pour une discussion détaillée.

¹⁰⁷ Cette capacité de résister à nos désirs violents en nous laissant guider par nos motivations calmes est la *force d'esprit* (*T 2.3.4.10*; voir McIntyre 2006 pour une discussion).

¹⁰⁸ Toutes nos qualités mentales ne sont pas des motivations, comme c'est notamment le cas de nos habilités naturelles. Avoir de l'imagination fait partie de nos qualités mentales, mais ne fait pas partie de nos motivations par exemple. Voir *T 3.3.4-5* pour la discussion que fait Hume de nos habilités naturelles.

d'une vie d'homme et peuvent changer, mais doivent être suffisamment constantes et stables pour être remarquées par nos mécanismes psychologiques.

Les actions n'ont pas en elles-mêmes d'existence assez durable pour éveiller notre attention sur nous-mêmes et sur les autres personnes. Elles ne perdurent pas dans notre idée de nous-mêmes et des autres. On perçoit ces actions et on les juge plaisantes ou non et contraires ou non aux règles établies par la société et la religion, mais, faute de pouvoir les associer à une motivation durable, on ne pourrait connecter l'action à l'*agent* et stimuler nos passions durablement (T 2.1.6.7; T 2.2.3.4-6; T 2.3.2.6) :

[S]i le malaise ne résulte pas d'une qualité, mais d'une action qui naît et s'évanouit ponctuellement, il est nécessaire, pour produire une relation et mettre cette action en connexion suffisante avec la personne, de la faire dériver d'une prévision ou d'un dessein particuliers. Il ne suffit pas que l'action provienne de la personne à titre de cause immédiate et d'auteur. Cette relation est, par elle-même, trop faible et trop inconstante pour servir de fondement à ces passions. Elle n'atteint pas l'individu dans sa partie sensible et pensante; elle ne provient pas non plus de quelque chose de *durable* en lui et ne laisse rien derrière elle; elle s'efface en un moment, comme si elle n'avait jamais été. (T 2.2.3.4, p. 195)

Une action qu'on ne pourrait lier à une motivation stable dans un agent — faute de connaissance, ou parce qu'elle est contraire aux habitudes de cet agent — serait classée comme *excusable* (T 2.3.2.6-7; T 2.3.4.1), alors qu'une action qu'on pourrait lier à ces traits *appartiendrait* à l'agent : il en serait *responsable* (T 2.3.2.6-7). La responsabilité de l'agent ne repose pas sur son libre arbitre et son identité stricte, mais sur la *stabilité* des causes motivant sa conduite : « une même personne peut changer de caractère et de disposition, ainsi que d'impressions et d'idées, sans perdre son identité » (T 14.6.19, p. 353-354).

On n'a besoin que de ressemblance, d'habitude, d'expériences et de répétitions pour pouvoir lier causalement des actions ressemblantes à des agents ressemblants, et on peut le faire à travers des motivations que l'on retrouve constamment dans les actions et dans les agents (T 2.1.9.4). Pour pouvoir faire ces attributions correctement (attribuer des motivations à des actions), il nous faut avoir accès en quelque sorte à l'esprit de l'agent, ce qu'on peut faire à travers la sympathie (T 3.2.1.2-4; T 3.3.1.7), à travers notre habitude d'associer des émotions avec des situations ressemblantes¹⁰⁹.

¹⁰⁹ La sympathie nous permet de ressentir ce que ressentent ou devraient ressentir les gens qui nous entourent (voir notre chap. 2 § 2.3.1). L'uniformité entre notre propre expérience émotionnelle, nos observations des autres personnes, notre connaissance de notre culture (le système de normes et de règles admises dans notre société), et

Cette capacité à faire cette connexion entre les agents, leurs actions et leurs motivations est primordiale pour la théorie morale de Hume¹¹⁰. Ce que nous apprennent les deux premiers tiers du livre 2, c'est que ce sont les passions indirectes qui nous amènent à recomposer les qualités des personnes sur lesquelles on porte des évaluations morales :

L'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine, se réveillent quand se présente devant nous quelque chose qui entretient une relation avec l'objet de la passion et fait naître aussi une sensation distincte, reliée à celle de la passion. Or, la vertu et le vice s'accompagnent de ces circonstances. Ils doivent nécessairement se trouver soit en nous-mêmes soit en autrui, et provoquer du plaisir ou du désagrément; par conséquent ils doivent faire naître l'une de ces quatre passions qui se distinguent clairement du plaisir et de la peine provenant d'objets inanimés, lesquels n'entretiennent souvent aucune relation avec nous. C'est peut-être l'effet le plus important qu'ont sur l'esprit humain le vice et la vertu. (T 3.1.2.5, p. 69; c'est nous qui soulignons)

Ce sont nos passions indirectes qui attirent notre attention sur les aspects intimes, exclusifs, reconnus, socialement valorisés, et surtout durables des personnes (T 2.1.6.7), et de manière

la grande ressemblance entre les humains, nous amènent à inférer causalement ce que ressentent les gens dans le contexte dans lequel ils se trouvent, et à ressentir par sympathie une émotion conforme à la leur (T 2.1.11.3, 7). À travers cette banque de situations, on est capable de déterminer qu'elles sont leurs motivations (T 2.3.1.10), ou inversement de prédire nos actions (T 2.3.2.2). Cette capacité dérive de la régularité que l'on retrouve dans les circonstances humaines (en nous-mêmes et observer sur les autres personnes, qui nous ressemblent, voir T 2.1.11.5), au même titre que dans les circonstances naturelles (T 2.3.1.9-10). Cette uniformité entre les circonstances observées, les actions, et nos sympathies nous amène à inférer la nécessité des actions humaines et à produire des *inférences causales* à leur égard — à prédire les effets de ces causes ou à déterminer les causes de ces effets. Cette uniformité se retrouve à différents degrés, mais n'est jamais nulle, ce qui fait en sorte qu'on *croit* en notre capacité de déterminer les causes (les motivations) des actions humaines. Une régularité parfaite observée par le passé constitue pour nous une *preuve* (le niveau le plus élevé de certitude) de l'existence de l'item causalement inféré; une régularité imparfaite constitue seulement une *probabilité* (un niveau inférieur de certitude) (T 1.3.11.2; T 2.3.1.4; T 2.3.1.12). Dans tous les cas, même lorsque la relation entre certaines actions et certaines circonstances est très irrégulière, on n'attribue jamais à la chance les actions humaines. La chance équivaut à une *négation des causes* (T 2.3.2.1-2; T 1.3.11.4-6). Lorsqu'on tire à pile ou face, les chances sont *égales* — indifférentes — que la pièce tombe sur pile ou face. Or, on ne retrouve jamais cette *indifférence* dans les actions humaines (T 2.3.1.12). Dans la majorité des cas, on est capable de faire des prédictions fiables du comportement des gens et de retracer leurs motivations. Lorsque la marge d'erreur est trop grande pour pouvoir le faire avec certitude, on a plutôt tendance à attribuer cette incapacité à notre manque de connaissance des circonstances ou de la personne, qu'à une absence de causalité, ce qui remettrait en cause notre compréhension de la nature humaine (T 2.3.1.9-10).

¹¹⁰ Les actions d'un agent sont des signes (« preuve » T 2.3.2.6; « signe » T 3.3.1.4-5) de ses dispositions à agir (ses traits de caractère), qu'il faut pouvoir retracer pour pouvoir faire l'évaluation morale de l'agent (T 3.2.1.2; T 3.3.1.4). Les qualités mentales relevées au regard de la morale sont nos traits de caractère — nos vertus et nos vices (T 2.1.5.2; T 2.2.3.4; T 2.3.2.6; T 3.3.1.3-5) — et forment notre caractère personnel (T 2.1.7.4; T 2.2.3.4, 4; T 2.3.1.10. 12-15; T 2.3.2.2; T 2.3.4.1-2; T 3.3.1.3, 18; voir aussi Russell, 1995b, p. 95-96). C'est ultimement la tendance globale de ce caractère (l'histoire globale de nos motivations) qu'il faut pouvoir recomposer pour évaluer l'agent (T 2.1.7.4; T 2.2.3.2, 4).

priviliée leurs traits de caractère (T 2.1.7.4; T 2.2.3.4), lesquels sont alors *disponibles* pour nos évaluations morales (voir aussi T 3.3.1.2-3)¹¹¹.

Comme on l'a vu dans notre chapitre 2 (§ 2.2), les passions indirectes sont des passions *évaluatives et comparatives* (T 2.1.6). Elles nous amènent à consolider les aspects liés à nous-mêmes et aux autres en les évaluant (T 2.1.12.1). On est amenés à travers ces passions à prendre conscience des choses qui distinguent les personnes et à nous identifier non plus comme *esprit*, mais comme *personne publique* — comme objet d'évaluation — dans le monde (T 2.1.2.5). On est amenés à nous *distinguer* les uns les autres en nous forgeant des croyances sur les uns et les autres¹¹² :

¹¹¹ On a montré dans notre chapitre 2 (§ 2.2.2, 2.2.3.1) que les passions indirectes nous amènent à reconnaître les éléments qui identifient les personnes. Au cours de ce processus, certains éléments reliés à nous-mêmes ou aux autres personnes deviennent particulièrement saillants et sont ainsi appelés à être distingués selon qu'ils sont à « moi » ou à « une autre personne ». Ces passions nous amènent à *apprécier, à cerner, et à reconstituer* mutuellement nos qualités psychologiques et physiologiques, notre statut, notre place dans notre réseau social. Il faut néanmoins résister à faire une lecture rétrospective du *Traité* et de tenter de montrer comme ce phénomène affecte ou modifie l'amas de perceptions qui est notre esprit et que l'on suppose identique à travers le temps (voir § 3.3.1.2 ci-haut). Une telle lecture serait livrée au même problème que T 1.4.6 et l'*Appendice* en tentant de reconstituer les relations problématiques de cet amas de perceptions. (C'est notamment le cas de Carlson 2009 et de McIntyre 1989).

¹¹² Nous sommes ainsi seulement en accord partiel avec la critique de Penelhum (2000c, p. 283-286), qui stipule que les passions indirectes n'ont aucun rôle explicatif à jouer dans la genèse de notre idée de nous-même et des autres et dans ce qui nous amène à nous distinguer les uns des autres. Nous acceptons que ces idées et leurs relations doivent déjà être disponibles dans notre répertoire pour nous amener à ressentir des passions indirectes, mais nous pensons par contre que ces passions expliquent les croyances importantes que nous attachons aux personnes et qui distinguent par le fait même les personnes. Ces passions *attirent* ces idées à notre attention et les relient à la manière d'une croyance : d'une manière intime (voir T 1.3.8.15; T 1.3.9.10, 12; T 2.1.2.2; T 2.1.11.4; T 2.3.7.1). Ces passions, à travers leurs critères d'efficacité (voir notre chap. 2 § 2.2.2.3), nous amènent à *produire* des croyances ayant un statut particulièrement important pour nous-mêmes et pour les autres et nous amènent à sélectionner les éléments qui nous distinguent en propre les uns des autres (voir notre chap. 2 § 2.2; contra Penelhum, 2000c, p. 283-284). Comme on l'a vu dans notre chapitre 2 (§ 2.2.3.2) à travers les expériences de pensée de Hume (T 2.2.2), c'est à travers le heurt que nous causent les autres personnes à travers nos passions indirectes que l'on prend conscience de nos caractéristiques distinctives; que l'on prend conscience et que l'on corrige nos croyances à propos de nous-mêmes et des autres. Ces passions nous font aussi adopter des croyances *inaccessibles* à l'entendement avant le travail des passions et de la sympathie: les motivations, le caractère des personnes. Les passions indirectes ne génèrent donc pas l'idée de nous-mêmes et des autres (elles génèrent néanmoins notre idée du caractère des personnes), mais elles les vivifient ainsi que les idées qui leur sont reliées pour nous les faire *croire*. Cette description du mécanisme des passions indirectes est semblable à Ainslie (1999, p. 479-480). Néanmoins, nous ne pensons pas que ce processus génère une nouvelle idée du moi ni qu'il fonctionne à partir de la « véritable idée du moi » de T 1.4.6. Nous pensons qu'il met en jeu les mêmes fictions que dans le livre 1, mais que Hume ne cherche plus, dans le livre 2, à rendre adéquates.

Pour illustrer cette hypothèse, nous pouvons la comparer à celle dont j'ai usé pour expliquer la croyance qui accompagne nos jugements issus de la causalité. J'ai remarqué que, dans tous les jugements de cette sorte, on retrouve une impression présente et une idée qui lui est reliée; et que, l'impression présente donnant quelque vivacité à l'imagination, la relation transmet cette vivacité, par une transition facile, à l'idée reliée. Sans l'impression présente, l'attention ne se fixe pas et les esprits animaux ne se mettent pas en branle. Sans la relation, l'attention se stabilise sur son premier objet et n'a pas d'autre conséquence. Il existe évidemment une grande analogie entre cette hypothèse et celle que nous présentons d'une impression et d'une idée au moyen de la double relation. On doit reconnaître que cette analogie n'est pas une preuve négligeable des deux hypothèses. (T 2.1.5.11, p. 125-126)

De la même façon qu'on se forge des croyances causales sur les objets qui nous entourent et qu'on a des attentes causales envers eux, on a des croyances causales envers nous-mêmes et les autres. On croit que les personnes sont dotées de motivations, de pouvoirs, de capacités, de tendances, de possessions, de statut social. Dans la vie courante, cet ensemble de croyances sur nous-mêmes et sur les autres est toujours attendu avec des passions indirectes qui consolident et fixent notre attention sur ces éléments¹¹³.

En nous amenant à prendre conscience de notre condition, les passions indirectes nous amènent aussi à régler notre conduite pour la préserver, à bien meilleur titre que la prudence pourrait le faire (T 3.3.2.11)¹¹⁴. Elles expliquent ainsi comment on développe *un souci pour nous-mêmes*, et ce que n'avait pas annoncé le livre 1, *pour les autres personnes*. Si on prend par exemple la vertu, une personne, actualisée par la probabilité et l'accessibilité d'un plaisir ou d'une douleur, ressentira une passion directe qui la poussera à commettre une action, mais aussi une passion indirecte (T 3.3.1.2; T 2.3.9.3-4). Selon que ce motif se conforme aux critères d'efficacité des passions indirectes, et qu'il soit plaisant ou déplaisant, il suscitera de la fierté ou de la honte vis-à-vis cette personne et de l'amour ou de la haine chez les autres, ce qui ramènera cette personne à sa fierté ou à sa honte. Si cette personne est reliée à l'autre, et qu'elle sent que son approbation est dirigée vers la *globalité* de sa personne, elle rendra cet amour à l'autre personne, et elle aura tendance à ressentir une seconde passion directe en

¹¹³ Comme on l'a vu dans notre second chapitre (§ 2.3.2), non seulement la sympathie nous amène à ressentir des passions indirectes à travers notre contact avec les autres, mais c'est d'ailleurs la principale cause de ces passions. Qui plus est, Hume souligne (voir notre chap. 2 § 2.3.1-2) le travail complémentaire que produit la sympathie entre les passions et l'entendement, en nous amenant à adopter les croyances des autres (T 2.1.11.8-9; lire avec T 1.3.5.5-7; T 1.3.10). Ces deux facultés (T 2.2.2.16) ont des effets similaires et se renforcent mutuellement, puisque nos jugements sont généralement accompagnés de passions. C'est la raison pour laquelle on a tendance à endosser les croyances issues de nos proches : on partage les passions qui accompagnent leurs jugements (T 2.1.11.9). La sympathie nous communique des passions et des croyances.

¹¹⁴ Pensons à notre exemple de départ dans notre introduction avec le « coquin sensé » (EPM 9.22-23).

désirant le bien de cette personne et en réalisant une action bienveillante. Si la personne ne l'affecte que faiblement par son approbation ou sa désapprobation, elle se comparera plutôt à elle, et si elle la juge plus ou moins digne d'approbation qu'elle, elle ressentira envers elle du respect et de la bienveillance, ou du mépris et de la malice. Son idée d'elle-même en sera bonifiée ou diminuée selon que ses motivations sont malicieuses ou bienveillantes, ce qui nous ramène à la situation de départ (voir notamment *T* 2.2; *T* 2.1.4.3). Notre estime de soi est liée à l'estime des autres et vice versa (*T* 2.2; *T* 2.2.4; *T* 2.2.5; chap. 2 § 2.3.2, 3.1.2-3, 3.2)¹¹⁵.

Les passions indirectes amènent les agents à prendre conscience de leur condition (les aspects de leur personne) en se distinguant les uns les autres et à corriger cette conception à l'aide du regard des autres. Par le fait même, les passions indirectes amènent aussi les agents à analyser si leur conduite est conforme à leur condition (à s'attribuer des responsabilités ou à trouver des circonstances excusables); cela les motive à régler leur conduite de manière à préserver cette condition.

3.3.3 Une piste de résolution des incohérences entre le livre 1 et le livre 2

On est maintenant en mesure d'expliquer les incohérences rapportées entre le livre 1 et le livre 2 à partir de nos réponses aux questions posées plus haut concernant la relation entre le livre 1 et le livre 2.

(1) Le test de Hume ne vise pas à éliminer les suppositions concernant l'identité personnelle dans *T* 1.4.6. C'est la raison pour laquelle Hume se permet de maintenir dans le livre 2 qu'on a conscience d'être la même personne identique (*T* 2.1.5.3; *T* 2.2.1.2).

(2) Il n'y a pas deux théories de l'identité personnelle dans le *Traité*. Le livre 2 ne met pas non plus en scène « l'idée véritable de l'esprit humain » (*T* 1.4.6.19), contrairement à

¹¹⁵ Ce processus est *intersubjectif* et *dynamique* (voir notre chap. 2 § 2.2.3.2). Grâce à la sympathie, l'estime que l'on s'attribue et que l'on attribue aux autres est liée à celle que les autres s'attribuent et nous attribuent. Cette dynamique à travers laquelle les agents construisent ces évaluations montre ainsi comment ils peuvent avoir des conceptions *objectives* d'eux-mêmes et des autres en étant amenés à les corriger lorsqu'il y a des dissonances avec les évaluations des autres (voir notre chap. 2 § 2.3.1-2).

l'interprétation du « double aspect »¹¹⁶. On fonctionne avec la *fiction* qui nous donne l'impression d'être la même personne à travers le temps, tout comme on fonctionne avec la fiction qui nous donne l'impression d'avoir affaire à des objets externes persistants (T 1.4.2.1). L'*Appendice* est donc dirigé *uniquement* envers T 1.4.6. Ceci explique aussi pourquoi le moi devient un agent incarné, conscient de son corps, de ses qualités mentales, de ses possessions et de sa situation sociale dans le livre 2 (T 2.1.2.5), et que Hume passe alternativement entre la notion de moi, de succession d'idées reliées et d'homme¹¹⁷.

(3) À l'aide de cette fiction, Hume établit, dans le livre 2, non pas une théorie de l'identité personnelle, mais une explication du souci qu'on a envers nous-mêmes et les autres : une explication des attentes morales que l'on entretient à propos de la notion de personnes, qui ne se fonde pas dans les qualités intrinsèques d'une entité (une substance immatérielle, simple, identique, rationnelle, et libre), mais qui se fonde dans *notre pratique* à partir des *croyances* qu'on entretient à propos de nous-mêmes et des autres¹¹⁸.

C'est d'ailleurs cette analogie que Hume trace entre son traitement de l'inférence causale et de la double relation d'idées et d'impressions qui nous permet de faire sens de son affirmation que « l'idée, ou plutôt l'impression que nous avons de nous-mêmes, nous est toujours intimement présente » (T 2.1.11.4, p. 157), et qu'on a *toujours une conscience intime* de notre moi (T 2.1.2.2; T 2.3.7.1)¹¹⁹. En présentant la théorie des idées de Hume (Chap. 1 § 3.1), on a mentionné que la différence entre une idée et une impression ne repose que sur la vivacité de conception que l'on a pour cette dernière (T 1.1.1.1; T 1.3.8.11). En conséquence,

¹¹⁶ Dans ces deux volets, sont expliquées des suppositions qui entrent dans notre conception de nous-mêmes. L'idée de T 1.4.6 est très spécifique : on examine la *certitude* que l'on peut avoir par rapport à *certaines des suppositions qu'on entretient à notre égard*, notamment chez les philosophes, à savoir notre unité : notre identité et notre simplicité. On arrive à cette idée *adéquate* lorsqu'on procède à cet examen, mais on ne fonctionne dans la vie de tous les jours qu'avec une notion vague, « jamais très fixée ni très déterminée » (T 1.4.2.6).

¹¹⁷ Voici une liste non exhaustive de ces occurrences. Pour la notion de moi, voir T 2.1.2.2-4; T 2.1.3.2; T 2.1.5.3, 5-10; T 2.1.6.2, 5, 7; T 2.1.7.1, 3; T 2.1.8.1, 5; T 2.1.9.1, 6; T 2.2.1.2; T 2.2.2.3, 9, 17, 27; T 2.2.11.6. Pour la notion de succession d'idées reliées, voir T 2.1.2.2-3; T 2.2.2.17. Pour la notion d'homme, voir T 2.1.2.3, 5-6; T 2.1.4.4.; T 2.1.8.8; T 2.2.3.3; T 2.2.4.4, 8.

¹¹⁸ En accord avec Costelloe (2004). Pour un débat, voir Kinnaman (2005), Shauber (2009) et McIntyre (1990).

¹¹⁹ Les autres instances notables où Hume parle de cette « conscience intime » sont d'ailleurs celles où il explique nos croyances causales (T 1.3.8.15; T 1.3.9.10, 12).

on est facilement *trompé* dans nos classements de perceptions, et on va parfois avoir tendance à prendre une impression pour une idée (T 2.3.3.8; T 3.1.2.1), ou inversement, une idée pour une impression (T 1.3.7.7; T 1.3.8.2), et une fiction de l'imagination pour une idée de la mémoire (T 1.3.5.3-6; en lien avec T 1.1.3.2-4). Cette dernière confusion est d'ailleurs souvent un mécanisme instinctuel qui nous *force à déguiser* la réalité de nos perceptions dans un but *pratique* (T 1.3.11.2; T; T 1.4.1.7; T 1.4.2.1; T 1.4.3.5). C'est précisément ce que font nos passions indirectes et la sympathie, en corroborant nos mécanismes de l'entendement et en nous faisant croire à cette fiction narrative qui constitue notre moi :

Il est on ne peut plus évident que les idées auxquelles nous donnons notre assentiment sont plus fortes, plus fermes, et plus vives que les vagues rêveries d'un bâtisseur de châteaux en Espagne. Si quelqu'un s'assied pour lire un livre en le considérant comme un roman, et quelqu'un d'autre en le tenant pour une histoire vraie, ils reçoivent manifestement les mêmes idées, dans le même ordre, et l'incrédulité de l'un, la croyance de l'autre, ne les empêchent pas de mettre exactement le même sens sous la plume de l'auteur. Ses mots engendrent les mêmes idées chez l'un et l'autre, bien que son témoignage n'ait pas la même influence sur eux deux. Le second a une conception plus vive de tous les événements, il entre plus profondément dans les intérêts des personnages, il se représente leurs actions, leurs caractères, leurs amitiés et leurs inimitiés; il va même jusqu'à se faire une idée de leurs traits, de leur air et de leur personne. Tandis que le premier, qui n'accorde aucun crédit au témoignage de l'auteur, se fait une conception plus effacée et plus nonchalante de tous ces détails, et, si ce n'est en raison du style et de l'ingéniosité de l'ouvrage, il ne peut y trouver que peu de distraction. (T 1.3.7.8, p. 162; c'est nous qui soulignons)

La fierté transfère sa vivacité à cette « idée inadéquate » de nous-mêmes, cette fiction qui nous permet de faire référence à soi dans nos passions pour y attacher des croyances, au point qu'on en a toujours *intimement conscience* et qu'on la ressent *comme* une impression (voir aussi T 1.3.5.5-6)¹²⁰.

¹²⁰ Cette idée est aussi au cœur d'une autre incohérence au sein de la théorie des passions de Hume, notamment avec sa sixième expérience, présentée en T 2.2.2.14-17 (voir notre chap. 2 § 2.2.3.2). Hume y stipule que notre propre fierté ne nous amène pas à ressentir d'amour pour les autres, parce que l'on conçoit toujours l'idée de nous-mêmes avec une plus grande vivacité que celle des autres personnes. On passe beaucoup plus difficilement d'une idée obscure à une idée vive (voir notamment pour une idée semblable T 1.4.1.10). La vivacité avec laquelle on se conçoit nous empêchant de passer à l'idée des personnes qui nous sont reliées pour sympathiser avec elles, il est donc nécessaire de pouvoir s'oublier pour sympathiser (T 2.2.2.17). Néanmoins, cette vivacité avec laquelle on se conçoit est aussi nécessaire pour la sympathie (voir T 2.1.11.4 et notre chap. 2 § 2.3.1.1). Comme on l'a vu, la vivacité avec laquelle on conçoit notre propre personne est transférée aux objets qui nous sont reliés, et particulièrement aux objets qui nous ressemblent comme les humains, nous amenant à vivifier les émotions que l'on projette en elles. Une résolution possible de cette incohérence est qu'il faut avoir une estime de soi (une *fierté*) stable pour pouvoir sympathiser avec les autres. Il faut que cette vivacité soit intégrée durablement à notre idée de nous-mêmes (nous pensons notamment que c'est ce que Hume a en tête dans sa huitième expérience, voir notre chap. 2 § 2.2.3.2). Lorsque cette estime est instable et que l'on est centré sur soi-même pour vérifier les objets de notre estime, on va avoir tendance à *comparer* nos émotions avec ceux de l'autre personne. Cette comparaison va entraver notre capacité à sympathiser avec cette personne et on va ressentir l'émotion inverse de celle que vit cette personne. Il faudrait alors distinguer la fierté calme qui nous structure durablement, de la fierté

3.3.4 Conclusion de notre interprétation

Notre interprétation consiste donc à dire que (1) Hume ne rejette pas l'idée de l'identité personnelle dans le livre 1. Il montre que c'est une fiction et examine comment la rendre adéquate, comment établir son véritable contenu, et cherche à expliquer pourquoi l'esprit arrive à cette fiction. (2) Néanmoins, si le livre 1 cherche à montrer comment on peut avoir des notions adéquates de nous-mêmes et du monde, le livre 2 part de ces notions inadéquates pour plutôt montrer comment on *fonctionne* avec elles : comment les phénomènes humains placent ces notions dans un autre ensemble de relation à travers nos passions. (3) Le travail des passions est alors *d'ajouter* des croyances à ces fictions en nous faisant *croire* que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives, et en nous amenant à développer à partir de ces croyances un souci pour nous-mêmes et pour les autres.

3.4 Conclusion du troisième chapitre

Dans le livre 1, Hume montre qu'on n'a pas d'idée de l'identité personnelle *au sens strict*. Il n'y a pas d'impression du moi simple et identique. Hume distingue ensuite l'identité personnelle « en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes » (*T* 1.4.6.5), et montre concernant cette première, par quel mécanisme notre imagination nous amène à nous faire ressentir que nous sommes persistants temporellement. Hume se montre cependant insatisfait de cette explication dans son *Appendice*.

Un problème d'interprétation émerge alors, puisque Hume n'éclaircit pas dans son livre 2 la distinction qu'il a tracée entre l'identité personnelle au regard des passions et de l'imagination, puisqu'il y affirme des choses allant à l'encontre de ce qu'il a affirmé dans *T* 1.4.6, et enfin parce qu'il passe sous silence ce qu'il dit dans le livre 2 dans son *Appendice*. Certains commentateurs ont tenté de faire sens de cette situation en affirmant que le livre 2 constitue un nouveau développement de l'explication de Hume de l'identité personnelle. D'autres commentateurs ont plutôt tenté de montrer que le livre 2 ne constitue pas une

violente actualisée par des circonstances et des objets particuliers nous entourant. Cette interprétation provient de Baier (1980), elle est discutée par Herdt (1997, p. 41-42), et est appuyée par Hume en *T* 2.2.2.17.

tentative de répondre au problème de l'identité personnelle, mais plutôt une tentative de répondre à un nouvel ensemble de questions concernant les personnes. Néanmoins, on a montré que ces premiers font face au problème d'expliquer comment les passions peuvent produire l'idée du moi, alors que ces seconds font face à la difficulté d'expliquer les incohérences qu'on retrouve entre le livre 1 et le livre 2.

L'interprétation que nous avons présentée est à *mi-chemin* entre ces interprétations. Nous avons montré qu'il n'y a pas de contradictions entre le livre 1, l'*Appendice* et le livre 2. Hume ne rejette pas l'idée de l'identité personnelle dans le livre 1. Il montre plutôt que c'est une idée inadéquate et comment la corriger. Le livre 2 part, quant à lui, seulement de nos notions *inadéquates* pour montrer comment on *fonctionne* avec elles. L'idée du moi qu'on retrouve dans le livre 2 n'est donc pas tout à fait cette idée corrigée, « l'idée véritable de l'esprit humain » de *T* 1.4.6.19, qui est la seule qui est problématique au regard de l'*Appendice*, ni non plus une nouvelle idée du moi simple et identique. C'est la raison pour laquelle Hume maintient dans le livre 2 qu'on a conscience d'être la même personne identique. Ceci explique aussi pourquoi le moi devient un agent incarné, et que Hume y alterne librement entre les notions de moi, de succession d'idées reliées et d'homme.

Le travail des passions ne consiste pas à produire une nouvelle idée du moi et des autres, mais plutôt *d'ajouter* des croyances à ces idées inadéquates en nous faisant *croire* que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives, et de nous amener à développer à partir d'elles un souci pour nous-mêmes et pour les autres. Le mécanisme des passions indirectes infuse ainsi de vivacité ces « idées inadéquates » qui nous permettent de faire référence à nous-mêmes et aux autres, en y attachant des croyances, au point qu'on en a toujours *intimement conscience* et qu'on les ressent *comme* des impressions.

CONCLUSION

Le *Traité* a pour objectif de régler les conflits nourris par la spéculation philosophique à partir d'une science des capacités humaines se basant sur l'expérience. En explicitant les objets de notre expérience et les actes que notre esprit accomplit sur ces objets, il serait possible de formuler les principes régissant notre nature humaine. Cette science permettrait ainsi d'énoncer le domaine de nos connaissances, à travers l'analyse de nos idées et de nos raisonnements, mais aussi les mécanismes responsables de nos comportements, à travers l'analyse de nos émotions. Hume espère ainsi pouvoir formuler une théorie sur notre pouvoir de connaître et d'agir dans le monde, libérée des problèmes inhérents aux tentatives qui cherchent à expliquer les principes premiers régissant le monde et les hommes. Ce faisant, cette expérience amène Hume à rejeter la conception chrétienne de l'homme, et le rôle crucial qu'elle attribue à la rationalité, la liberté, l'immatérialité, et l'unité du siège du sujet humain.

Pour Hume, notre esprit est déterminé dans ses actions et, dans une large mesure, dans ses raisonnements par ses émotions; on n'a pas la capacité de connaître ni de localiser le support de nos pensées; on ne trouve pas plus d'unité synchronique que diachronique dans nos pensées; on n'a pas la capacité de se distinguer hors de nos perceptions. Hume découvre que notre esprit a en fait tendance à structurer ses perceptions de manière à nous amener à déguiser notre expérience réelle. Cette tendance est à l'origine de nombreuses des notions débattues chez les philosophes, qui cherchent à trouver un fondement supérieur à ces notions ailleurs que dans la nature humaine.

Ce projet s'inscrit dans un mouvement plus général caractéristique de la période moderne. Notre premier chapitre a montré qu'avec les changements scientifiques, sociologiques et politiques au XVII^e siècle, est apparu un nouveau cadre conceptuel et méthodologique qui a initié une remise en question des notions de la scolastique. À travers ces changements, la notion de personne notamment est ébranlée de son socle métaphysique. La perte de confiance envers la notion de substance fait en sorte que le traitement de la question prend une tournure

épistémologique et subjective, et fait en sorte que la question de l'identité diachronique est mise au premier plan.

Locke est le premier à formuler explicitement une théorie de l'identité personnelle à partir de cette perspective. Il y montre que la substance, l'homme et la personne de Socrate ont des contenus distincts et indépendants et qu'on ne peut réduire leur identité à l'identité de substance. Ce ne sont pas les mêmes idées. Selon lui, le terme de personne est un concept juridique par lequel on désigne le propriétaire d'une pensée ou d'une action. Or, c'est sur la conscience que repose cette capacité de s'attribuer des actions et des pensées à travers le temps par nos souvenirs. C'est donc par la préservation de cette capacité qu'on est dit être une personne identique. L'existence de l'âme est indifférente à la question de l'identité de la personne. Cette réponse soulève d'importants débats sur la nature du substrat de la pensée, notamment entre Collins, Clarke et Butler. Hume cherche à trancher ces débats à partir de sa science de la nature humaine. Il expose deux arguments décisifs montrant que tant leur tentative de résoudre la question du support de nos pensées, que celle de trouver un critère d'identité à partir d'elles est vouée à l'échec.

Dans le livre 1, Hume montre que, contrairement à ce qu'affirment Collins, Clarke, et Butler, on n'a pas la capacité de situer dans un corps ou dans une âme nos pensées. Notre idée de substrat n'est pas autre chose qu'un ensemble de qualités associées. À travers l'introspection de nos pensées, on ne trouve qu'un amas de perceptions séparées, distinctes, et pouvant exister sans être unifié et localisé. Hume en arrive à la conclusion que ce qu'on nomme « moi » n'est donc pas autre chose qu'une fiction représentant en fait cet amas de perceptions. À l'encontre de Locke, et acceptant ainsi partiellement la critique de Butler, il va aussi trouver que l'identité que l'on suppose que nos perceptions peuvent nous faire découvrir est tout aussi fictive: elle n'est qu'apparente et tire son origine d'une confusion de notre imagination entre ce que Hume nomme une identité spécifique — une diversité ressemblante — et une identité numérique — parfaite — du flux constant de cet amas de perceptions.

Néanmoins, si Hume arrive à expliquer, à partir d'un ensemble restreint de mécanismes instinctuels (de notre imagination et de nos passions), la majorité des fictions que notre esprit met en jeu dans notre pratique, cognitive et morale, une difficulté se fait jour au niveau de la

notion de personne. Hume révisé son explication de l'identité personnelle et admet qu'il n'arrive pas à expliquer le mécanisme de cette fiction en particulier. En ce sens, on peut dire que l'objectif du *Traité* de formuler une science de la nature humaine suffisamment explicative pour pouvoir rendre compte de l'ensemble des notions auxquelles on fait référence dans notre vie courante n'est pas atteint. Néanmoins, nous concluons qu'on ne peut pas dire que Hume *rejette* l'idée du moi simple et identité dans le livre 1, on devrait plutôt dire qu'il n'arrive pas à expliquer son origine.

Nous avons vu que cela n'empêche pas Hume de montrer dans le livre 2 du *Traité* que la notion de « moi » est centrale dans l'explication de nos passions. Les passions indirectes, qui fournissent une structure à l'agent moral, supposent que le sujet qui les vit peut faire référence à lui-même et que ce sujet se croit identique à travers le temps. On a vu en effet dans notre second chapitre que ces passions nous amènent à décrire et à apprécier mutuellement nos qualités psychologiques et physiologiques, notre statut, notre place dans notre réseau social. De toutes les choses anodines qui nous sont reliées, ces passions ne saisissent que celles qui nous appartiennent en propre, selon leur intimité, leur exclusivité, leur reconnaissance, leur durabilité, et leur valeur sociale. Nos caractéristiques distinctives sont ainsi amenées à nous être associées aussi fortement qu'une cause à son effet et à prendre une grande importance dans la conception évaluative qu'on se fait de nous-mêmes et des autres.

Ces mécanismes nous font croire que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives. Ils engendrent notamment des attentes causales envers les personnes en nous faisant réaliser qu'elles sont des propriétaires de motivations à agir durables. À partir de ces attentes, on peut faire des attributions de « propriété » d'action (de responsabilité), lorsque ces actions correspondent à des motivations dans l'agent, sinon à des attributions d'excuses, ou encore, le fait que l'on puisse lui attribuer tel ou tel caractère. Les mécanismes passionnels à travers lesquels on fait ces attributions envers les autres, mais aussi envers nous-mêmes, sont *sociaux*, notamment à cause de la sympathie, laquelle fait en sorte que c'est surtout à partir du regard et des opinions des autres personnes que l'on construit, que l'on corrige, et que l'on se soucie de la conception évaluative que l'on se forge de nous-mêmes et des autres.

Notre troisième chapitre a montré que certains commentateurs ont tenté d'expliquer l'omniprésence de l'idée du moi dans le livre 2 en affirmant que ce livre constitue une nouvelle explication de l'identité personnelle. D'autres commentateurs ont plutôt tenté de montrer que le livre 2 ne constitue pas une tentative de répondre au problème de l'identité personnelle, mais plutôt un second volet de l'explication du livre 1, tentant de répondre à un nouvel ensemble de questions concernant le moi. Néanmoins, on a montré que les interprétations des premiers manquent de support textuel et n'arrivent pas à expliquer correctement comment les passions peuvent produire l'idée du moi. Les interprétations des seconds n'arrivent pas à expliquer les incohérences qu'on retrouve entre le livre 1 et le livre 2.

Nous en avons conclu à partir de nos propres analyses que Hume ne cherche pas à trouver l'origine de cette fiction dans son livre 2, et que l'idée du moi n'est pas non plus, à proprement dit, celle de l'amas de *T* 1.4.6. Dans le livre 1, Hume a complété son analyse de l'entendement, et indiqué la marche à suivre pour avoir une conception adéquate de soi-même et du monde. Cet examen a déjà été exécuté une fois rendu au livre 2. Ce qu'il lui reste à expliquer, ce sont plutôt les phénomènes humains. Il a aussi indiqué qu'on fonctionne avec des suppositions inadéquates sur nous-mêmes, tout comme on fonctionne avec des idées inadéquates pour structurer le monde. C'est d'ailleurs à partir d'une description de cette vie courante que Hume explique nos mécanismes passionnels, puisque ce n'est que par cette description du contexte pratique dans lequel nos passions émergent qu'il peut le faire. La fonction du moi dans ce contexte n'est alors que de servir de référent au sujet vivant des expériences passionnelles pour les croyances que ses passions engendrent.

Les passions ne produisent pas une nouvelle idée du moi et des autres, mais ajoutent plutôt des croyances à ces idées inadéquates en nous faisant *croire* que les personnes sont des « propriétaires » de relations distinctives, et nous amènent ainsi à développer à partir de ces relations un souci pour nous-mêmes et pour les autres. Elles nous stimulent à adopter et maintenir une certaine conduite. Les passions indirectes infusent ainsi de vivacité ces « idées inadéquates » qui nous permettent de faire référence à nous-mêmes et aux autres, en y attachant des croyances, au point qu'on en a toujours intimement conscience et qu'on les ressent comme si c'étaient des impressions.

Il n'y a donc pas de contradictions entre le livre 1, l'*Appendice*, et le livre 2. Hume ne rejette pas l'idée de l'identité personnelle dans le livre 1. Il montre seulement que c'est une idée inadéquate, corrige son contenu réel, et cherche (infructueusement) à expliquer le mécanisme psychologique qui est à son origine. Le livre 2 part quant à lui uniquement de nos notions *inadéquates* pour montrer comment on *fonctionne* avec elles pour générer d'autres mécanismes. L'idée du moi qu'on retrouve dans le livre 2 n'est donc pas tout à fait cette idée corrigée, « l'idée véritable de l'esprit humain » de *T* 1.4.6.19, qui est la seule vraiment problématique au regard de l'*Appendice*. Ce n'est pas non plus une nouvelle idée du moi simple et identique. Nous pensons que c'est la raison pour laquelle Hume maintient dans le livre 2 qu'on a conscience d'être la même personne identique, et que Hume y alterne entre les notions de moi, de succession d'idées, et d'homme. Le livre 2 ne fournit pas une nouvelle théorie sur la fondation de l'identité personnelle, ni tout à fait un *second volet* de l'identité personnelle avec un développement de la véritable idée du moi de *T* 1.4.6. Ces deux volets constituent plutôt des étapes dans l'explication des suppositions de ce que nous sommes.

À cet égard, bien que l'objectif du *Traité* d'évacuer et de corriger les suppositions qu'on entretient à propos du monde et de nous-mêmes ne soit pas totalement atteint, Hume montre son caractère novateur en établissant une théorie de l'esprit sécularisée montrant comment, à travers nos passions et notre contact avec les autres, on développe un souci de notre conduite et que l'on se tient responsable de nos actions. Contrairement à la plupart de ses contemporains, Hume ne pense pas que la sphère adéquate pour expliquer ces phénomènes est celle du solipsisme de l'entendement, et il ne pense pas que, pour le faire, on ait besoin d'autre chose que des suppositions inadéquates sur ce que sont les personnes en réalité. Les passions que produisent ces suppositions inadéquates y suffisent.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. Littérature primaire

Anonyme :

1769. *An Essay on Personal Identity*. 2 vols. Londres.

Butler, Joseph [1692-1752] :

1736a. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. Dans (Butler, 2006).

1736b. « Of a Future Life »; dans *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. Dans (Butler, 2006).

1736c. « Of Personal Identity »; dans *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. Dans (Butler, 2006).

2006. *The Works of Bishop Butler*. D. E. White. Rochester (éd.). NY : University of Rochester Press.

Chambers, Ephraïm [1680?-1740] :

1741-1743. *Cyclopædia; or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 5e éd. Londres. « Eighteenth Century Collections Online »: Gale. Édition électronique (28 octobre 2010), url :
http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&contentSet=ECCOArticles&type=multipage&tabID=T001&prodId=ECCO&docId=CW3325902132&source=gale&userGroupName=crepuq_mcgill&version=1.0&docLevel=FASCIMILE.

Chauvin, Stephanus (Étienne) [1640-1725] :

1713 [1967]. *Lexicon Philosophicum*. 2^e éd. . Düsseldorf : Janssen.

Clarke, Samuel [1675-1729] :

1706a. *A letter to Mr Dodwell; wherein all the arguments in his Epistolary discourse against the immortality of the soul are particularly answered, and the judgment of the fathers concerning that matter truly represented*. Dans (Clarke, 1978).

1706b. *A defense of an argument made use of in a letter to Mr Dodwell, to prove the immateriality and natural immortality of the soul*. Dans (Clarke, 1978).

1707. *A Second Defense of an Argument Made use of in a Letter to Mr. Dodwell*. Dans Clarke, 1978).

1708a. *A Third Defense of an Argument Made use of in a Letter to Mr. Dodwell*. Dans Clarke, 1978).

1708b. *A Fourth Defense of an Argument Made use of in a Letter to Mr. Dodwell*. Dans (Clarke, 1978).

1978 [1738]. *The Works of Samuel Clarke*. New York; London : Garland Publishing.

Clendon, John [?-1719] :

1710. *Tractatus Philosophico-Theologicus de Persona, or, A Treatise of the Word Person*. London.

Collins, Anthony [1676-1729] :

1707a. *A letter to the Learned Mr. Henry Dodwell; containing some Remarks on a (pretended) Demonstration of the Immateriality and Natural Immortality of the Soul, in Mr. Clark's Answer to his late Epistolary Discourse*. Dans (Clarke, 1978).

1707b. *A Reply to Mr. Clarke's Defense of his Letter to Mr. Dodwell*. Dans (Clarke, 1978).

1707c. *Reflections on Mr. Clarke's Second Defense of his Letter to Mr. Dodwell*. Dans Clarke, 1978).

1708. *An Answer to Mr. Clarke's Third Defense of his Letter to Mr. Dodwell*. Dans Clarke, 1978).

Descartes, Renée [1596-1650] :

1684. *Règles pour la direction de l'esprit*. Dans (Descartes, 1963-1973).

1963-1973. *Œuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (éd.). Paris : Classiques Garnier.

Dodwell, Henry [1641-1711] :

1706. *An epistolary discourse, proving, from the scriptures and the first fathers, that the soul is a principle naturally mortal; But Immortalized Actually by the Pleasure of God, to Punishment; or, to Reward, by its Union with the Divine Baptismal Spirit. Wherein is Proved, That None have the Power of Giving this Divine Immortalizing Spirit, since the Apostles, but only the Bishops*. By Henry Dodwell, A.M. London.

Felton, Henry [1679-1740] :

1725. *The Resurrection of the same Numerical Body, and its Reunion to the same Soul; Asserted in a Sermon preached before the University of Oxford, at St. Mary's on Easter-Monday, 1725. In Wich Mr. Locke's Notions of Personality and Identity are confuted. And the Author of the Naked Gospel in answered*. Oxford.

Harris, John [1666-1719] :

1710. *Lexicon Technicum: Or, an Universal English Dictionary of Arts and Sciences Explaining not only the Terms of Art, but the Arts themselves*. 2 vols. London.

Hume, David [1711-1776] :

- 2007 [1739-1749]. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. D. F. Norton et M. J. Norton (éd.). Oxford : Clarendon Press.
- 2009 [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton et M. J. Norton (éd.). Coll. « Oxfords Philosophical Texts ». Oxford; New York : Oxford University Press.
- 1999 [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (éd.). Coll. « Oxfords Philosophical Texts ». Oxford : Oxford University Press.
- 1998 [1751]. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (éd.). Coll. « Oxfords Philosophical Texts ». Oxford : Oxford University Press.
- 1987. [1752]. *Essays, Moral, Political and Literary*. Eugene F. Miller (éd.). Indianapolis : Liberty Fund.
- 1987. [1752]. « Of National Characters ». Dans (Hume, 1987).
- 2007 [1757]. *A Dissertation on the Passions; the Natural History of Religion: A Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (éd.). Oxford : Clarendon Press.
- 1983 [1754-62]. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. William B. Todd (éd.). 6 vols. Indianapolis : Liberty Fund.
- 2009 [1777]. *My Own Life*. Dans (Norton et Taylor, 2009).
- 1995 [1783]. « Of the Immortality of the Soul ». Dans *The Complete Works and Correspondence of David Hume*. Charlottesville, Virginia, USA: IntelLex Corporation. Édition électronique (10 février 2014), url : <http://library.nlx.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/xtf/view?docId=hume/hume.00.xml;chunk.id=div.hume.pmpreface.1;toc.depth=2;toc.id=div.hume.pmpreface.1;hit.rank=0;brand=default>

Hutcheson, Francis [1694-1746] :

- 2008 [1726]. *An inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. W. Leidhold (éd.). Indianapolis : Liberty Fund.
- 1788 [6 septembre 1727] « A letter to William Mace ». *The European Magazine, and London Review*, vol 14, p. 158-160.
- 2002 [1728]. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. A. Garrett (éd.). Indianapolis : Liberty Fund.

Hobbes, Thomas [1588-1679] :

- 1928 [1640]. *The Elements of Law Natural & Politic*. F. Tönnies (éd.). Cambridge : Cambridge University Press.
- 1998 [1642]. *De Cive*. H. Warrender (éd.). Oxford; UK : Clarendon Press.

- 1991 [1651]. *Leviathan, Or The Matters, Forme, & Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. R. Tuck (éd.). Cambridge : Cambridge University Press.
1962. *The English Works of Thomas Hobbes*. W. Molesworth (éd.). Darmstadt : Scientia Verlag.
- Kames, Henry Home, Lord [1696-1782] :
1751. *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*. Edinburgh.
- Law, Edmund [1703-1787] :
1769. *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity ; in Answer to the First Part of a Late Essay on That Subject*. Cambridge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm [1646-1716] :
- 1990 [1704]. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. J. Brunschwig (éd.). Paris : GF-Flammarion.
- Locke, John [1632-1704] :
- 1979 [1690]. *An Essay Concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (éd.). Oxford; UK: Clarendon Press; Oxford University Press.
- 1995 [1823]. *The Philosophical Works and Selected Correspondence of John Locke*. Charlottesville; Virginia : InteLex Corporation. Édition électronique (5 décembre 2013), url :
<http://library.nlx.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/xtf/view?docId=locke/locke.00.xml;chunk.id=div.locke.pmpreface.1;toc.depth=2;toc.id=div.locke.pmpreface.1;hit.rank=0;brand=default>
1697. *A Letter to Edward, Bishop of Worcester*. Dans (Locke, 1995).
- Mandeville, Bernard [1670-1733] :
- 1988 [1714]. *The Fable of the Bees : or Private Vices, Public Benefits*. F. B. Kaye (éd.). Indianapolis : Liberty Fund.
- Morell, Thomas [1703-1784] :
1794. *Notes and Annotations on Locke on the Human Understanding, written by Order of the Queen*. London.
- Perronet, Vincent [1693-1785] :
1736. *A vindication of Mr. Locke, from the charge of giving encouragement to scepticism and infidelity, and from several other mistakes and objections of the learned author of the procedure, extent, and limits of human understanding. In six dialogues. Wherein is likewise enquired, whether Mr. Locke's true opinion of the soul's immateriality was not mistaken by the late learned Mons. Leibnitz*.
1738. *A second vindication of Mr. Locke : wherein his sentiments relating to personal identity are cleared up from some mistakes of the Rev. Dr. Butler, in his dissertation on that subject : and the various objections raised against Mr.*

Locke, by the learned author of An enquiry into the nature of the human soul, are considered : to which are added reflections on some passages of Dr. Watts' Philosophical essays.

Priestley, Joseph [1733-1804] :

1778. *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity . . . to which are added . . . Introduction . . . and Letters . . . on his Disquisitions Relating to Matter and Spirit.* London.

Sergeant, John [1623-1707] :

1984 [1697]. *Solid Philosophy Asserted, against the Fancies of the Ideists: Or, The Method to Science Farther illustrated. With Reflections on Mr. Locke's Essay.* New York : Garland.

Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper [1671-1713] :

2001 [1711]. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.* D. Den Uyl (éd.). Indianapolis : Liberty Fund.

Watts, Isaac [1674-1748] :

1990 [1742]. *Philosophical Essays on Various Subjects . . . With Remarks on Mr. Locke's Essay on the Human Understanding. To which is subjoined A Brief Scheme of Ontology.* Bristol : Thoemmes Press.

2. Traduction consultée

Hume, D. 1995 [1739]. *L'entendement : Traité de la nature humaine. Livre 1 et Appendices.* P. Baranger et P. Saltel (éd.). Paris : Flammarion.

-----1991 [1739]. *Les passions : Traité de la nature humaine. Livre 2; Dissertation sur les passions.* J.-P. Cléro (éd.). Paris : Flammarion.

-----1993 [1740]. *La morale : Traité de la nature humaine. Livre 3.* P. Saltel (éd.). Paris : Flammarion.

-----1971 [1740]. *Abrégé du Traité de la nature humaine.* D. Deuleule (éd.). Paris : Aubier-Montaigne.

Locke, J. 2001 [1690]. *Essai sur l'entendement humain.* J.-M. Vienne (éd.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

3. Littérature secondaire

Abramson, K. 2001. « Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry ». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 83, no. 1, p. 45-80.

Ainslie, D. C. 1995. « The Problem of the National Self in Hume's Theory of Justice ». *Hume Studies*, vol. 21, no. 2, p. 289-314.

- , 2001. « Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, no. 3, p. 557-578.
- , 1999. « Scepticism about persons in Book II of Hume's Treatise ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 37, no. 3, p. 469-492.
- , 2005. « Sympathy and the Unity of Hume's Idea of Self ». Dans (Jenkins, Whiting et Williams, 2005).
- , 2008. « Hume on Personal Identity ». Dans (Radcliffe 2008).
- , 2010. « Adequate ideas and modest scepticism in Hume's metaphysics of space ». *Archiv für Geschichte Der Philosophie*, vol. 92, no. 1, p. 39-67.
- Allison, Henry E. 2008. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Oxford : Oxford University Press.
- Anstley, P. 2014 (publication à venir). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford : Oxford University Press.
- Árdal, P. S. 1966. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- , 1989. « Hume and Davidson on Pride ». *Hume Studies*, vol. 15, no. 1, p. 387-394.
- Ayer, A. J. 2001. *Language Truth and Logic*. Penguin Books Ltd.
- Ayers, M. 2008. *Locke: Epistemology and Ontology*. London : Routledge.
- Ayers, M. et D. Garber (dir. publ.). 1998. *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Baier, A. 1978. « Hume's Analysis of Pride ». *The Journal of Philosophy*, vol. 75, no. 1, p. 27-40.
- Baier, A. 1980. « Master Passions ». Dans (Rorty, 1980).
- , 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge : Harvard University Press.
- Baier, A. et A. Waldow. 2008. « A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow about Hume's Account of Sympathy ». *Hume Studies*, vol. 34, no. 1, p. 61-87.
- Barnes, J. (dir. publ.). 1995a. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge : Cambridge University Press.
- , 1995b. « Metaphysics ». Dans (Barnes, 1995a).
- Baxter, D. 1998. « Hume's Labyrinth Concerning the Idea of Personal Identity ». *Hume Studies*, vol. 24, no. 2, p. 203-234.
- , 2008. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*. London : Routledge.
- Bennett, J. 2001. *Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford : Clarendon Press.
- , 2002. « Empiricism about Meanings ». Dans (Millican, 2002).

- Besser-Jones, L. 2010. « Hume on Pride-in-Virtue: A Reliable Motive? ». *Hume Studies*, vol. 36, no. 2, p. 171-192.
- Block, N. 1978. « Troubles with Functionalism ». *Minnesota Studies in the philosophy of Science*, vol. 9, p. 261-325. Reprint et révisé dans (Rosenthal, 1991).
- Bobzien, S. 1998. « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem ». *Phronesis*, vol. 43, no. 2, p. 133-175.
- Brandt, R. (dir. publ.). 1981. *John Locke: Symposium Wolfenbüttel 1979*. Berlin/NY : de Gruyter.
- Broughton, J. 2006. « Impressions and Ideas ». Dans (Traiger, 2006).
- Capaldi, N. 1976. « Hume's Theory of the Passions ». Dans (Livingston et King, 1976).
- Carlson, Å. 2009. « There Is Just One Idea of Self in Hume's Treatise ». *Hume Studies*, vol. 35, no. 1-2, p. 171-184.
- Caston, V. 2002. « Aristotle on consciousness ». *Mind*, vol. 111, no. 444, p. 751-815.
- Chazan, P. 1992. « Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, no. 1, p. 45-64.
- Costelloe, T. M. 2004. « Beauty, Morals, and Hume's Conception of Character ». *History of Philosophy Quarterly*, vol. 21, no. 4, p. 397-415.
- Darwall, S. L. 1995. *The British moralists and the internal "ought", 1640-1740*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1976. « Hume's Cognitive Theory of Pride ». *The Journal of Philosophy*. vol. 73, no. 19, p. 744-757.
- Ducharme, H. 1986. « Personal Identity in Samuel Clarke ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, no 3, p. 359-383.
- Easton, P. A. (dir. publ.). 1997. *Logic and the Working of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero : Ridgeview.
- Echelbarger, C. 1997. « Hume and the Logicians ». Dans (Easton, 1997).
- Everson, S. 1988. « The Difference between Feeling and Thinking ». *Mind*, vol. 97, no. 387, p. 401-13.
- Falkenstein, L. 1997. « Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief ». *Hume Studies*, vol. 23, no. 1. p. 29-72.
- Fieser, J. 1992. « Hume's Classification of the Passions and Its Precursors ». *Hume Studies*, vol. 18, no. 1, p. 1-18.
- Fine, K. 2002. « The Varieties of Necessity ». Dans (Gendler et Hawthorne, 2002).
- Flanagan, O. et A. O. Rorty. 1997. *Identity, character, and morality: essays in moral psychology*. Cambridge : MIT Press.
- Flew, A. 1986. *David Hume: philosopher of moral science*. Oxford : Blackwell.

- Fogelin, R. J. 1984. « Hume and the Missing Shade of Blue ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n. 2, p. 263-271.
- . 1985. *Hume's skepticism in the Treatise of human nature*. London : Routledge et Kegan Paul.
- . 2009. *Hume's skeptical crisis: a textual study*. Oxford : Oxford University Press.
- Fox, C., R. Porter et R. Wokler (dir. publ.). 1995. *Inventing Human Science*. Berkeley : University of California Press.
- Franklin, J. 2001. *The science of conjecture: evidence and probability before Pascal*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Garrett, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York : Oxford University Press.
- . 2003. « Locke on Personal Identity, Consciousness, and 'Fatal Errors' ». *Philosophical Topics*, vol. 31, no. 1-2, p. 95.
- . 2006. « Hume's Naturalistic Theory of Representation ». *Synthese*, vol. 152, no. 3, p. 301-319.
- Gaukroger, S. (dir. publ.). 1991. *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*. Dordrecht: Kluwer.
- Gendler, T. et J. Hawthorne (dir. publ.). 2002. *Conceivability and Possibility*. Oxford : Clarendon Press.
- Gill, M. B. 2006. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gill, M. L. 1989. *Aristotle on Substance*. Princeton : Princeton University Press.
- Gregoric, P. 2007. *Aristotle on the common sense*. Oxford : Oxford University Press.
- Grene, M. 1994. « The Objects of Hume's Treatise ». *Hume Studies*, vol. 20, no. 2, p. 163-177.
- Haakonssen, K. (dir. publ.). 2006. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. New York : Cambridge University Press.
- Harris, J. A.. 2005. *Of Liberty and Necessity: the Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*. Oxford : Clarendon Press.
- (dir. publ.). 2014 (publication à venir). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford : Oxford University Press.
- Hatfiel, G. 1995. « Remaking the Science of Mind: Psychology as a Natural Science ». Dans (Fox, Porter et Wokler, 1995)
- . 1997. « The Working of the Intellect: Mind and Psychology ». Dans (Easton, 1997).
- . 1998. « The Cognitive Faculties ». Dans (Ayers et Garber, 1998)

- Hearn, T. K. 1973. « Ardal on the Moral Sentiments in Hume's *Treatise* ». *Philosophy*, vol. 48, no. 185, p. 288-292.
- Henderson, R. S. 1990. « David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions ». *Hume Studies*, vol. 16, no. 1, p. 33-44.
- Herd, J. 1997. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Howell, W. S. 1971. *Eighteenth-century British logic and rhetoric*. Princeton : Princeton University Press.
- Imlay, R. A. 1975. « Hume on Intuitive and Demonstrative Inference ». *Hume Studies*, vol. 1, no. 2, p. 31-47.
- Inukai, Y. 2011. « Perceptions and Objects: Hume's Radical Empiricism ». *Hume Studies*, vol. 37, no. 2, p. 189-210.
- Irwin, T. 1988. *Aristotle's First Principles*. Clarendon Press, Oxford.
- James, S. 1997. *Passion and action: the emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford : Clarendon Press.
- . 1998a. « The passions in metaphysics and the theory of action ». Dans (Garber et Ayer, 1998).
- . 1998b. « Reason, the passions and the good life ». Dans (Garber et Ayer, 1998).
- Kemp Smith, N. 1941/2005. *The Philosophy of David Hume*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Kinnaman, T. 2005. « The Role of Character in Hume's Account of Moral Responsibility ». *Journal of Value Inquiry*, vol. 39, no. 1, p. 11-25.
- Lecaldano, E. 2003. « The Passions, Character, and the Self in Hume ». *Hume Studies*, vol. 28, no. 2, p. 175-193.
- Lightner, D. T. 1997. « Hume on Conceivability and Inconceivability ». *Hume Studies*, vol. 23, no. 1, p. 113-132.
- Lind, M. 1997. « Hume and Moral Emotions ». Dans (Flanagan et Rorty, 1997).
- Livingston, D., et J. King (dir. publ.). 1976. *Hume: A Re-evaluation*. NY : Fordham University Press.
- Lloyd, G. 1993a. *Being in time : selves and narrators in philosophy and literature*. London : Routledge, p. 61-76.
- . 1993b. « Hume's Labyrinth and the painting of modern life ». Dans (Lloyd, 1993a).
- Loeb, L. E. 1977. « Hume's Moral Sentiments and the Structure of the *Treatise* ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, no. 4, p. 395-403.
- MacNabb, D. G. C. 1951. *David Hume: his theory of knowledge and morality*. London : Hutchinson's University Library.

- Mcintyre, J. L. 1979a. « Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self ». *Hume Studies*, vol. 5, no. 1, p. 55-61.
- , 1979b. « Is Hume's Self Consistent? ». (Dans Norton, 1979).
- , 1989. « Personal Identity and the Passions ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 27, no. 4, p. 545-557.
- , 1990. « Character: A Humean Account ». *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, no. 2, p. 193-206.
- , 2000. « Hume's Passions: Direct and Indirect ». *Hume Studies*, vol. 26, no. 1, p. 77-86.
- , 2006. « Strength of mind: Prospects and Problems for a humean Account ». *Synthese*, vol. 152, no. 3, p. 393-401.
- , 2009. « Hume and the Problem of Personal Identity ». Dans (Norton et Taylor, 2009).
- Mercer, P. 1972. *Sympathy and Ethics*. Oxford : Oxford Clarendon Press.
- Merivale, A. 2009. « Hume's Mature Account of the Indirect Passions ». *Hume Studies*, vol. 35, no. 1-2, p. 185-210.
- Michael, F. S. 1997. « Why Logic Became Epistemology: Gassendi, Port Royal and the Reformation in Logic ». Dans (Easton, 1997).
- Mijuskovic, B. 1974. *The Achilles of Rationalist Arguments*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Millican, P. 2002. *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford, New York : Oxford University Press.
- Newman, L. (dir. publ.). 2007. *The Cambridge companion to Locke's « Essay concerning human understanding »*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Norton, D. F. et J. Taylor. (dir.). 2009. *The Cambridge Companion to Hume*. 2e éd., New York : Cambridge University Press.
- Norton, D. F. (dir. publ.), 1979. *McGill Hume Studies*. San Diego: Austin Hill Press.
- , 1982. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton : Princeton University Press.
- Nuchelmans, G. 1998. « Logic in the seventeenth century: Preliminary remarks and the constituents of the proposition ». Dans (Ayer et Garber, 1998).
- Owen, D. 1999. *Hume's reason*. Oxford : Oxford University Press.
- , 2009. « Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, ideas, and Association ». Dans (Norton et Taylor, 2009).
- Owen, D., et R. Cohon. 1997. « Representation, reason, and motivation ». *Manuscrito*, vol. 20, p. 47-76.
- Passmore, J. A. 1952. *Hume's Intentions*. New York : Basic Books.

- Penelhum, T. 1985. *Butler*. London : Routledge & Kegan Paul.
- , 2000a. *Themes in Hume: the Self, the Will, Religion*. Oxford : Clarendon Press.
- , 2000b. « The Freedom of the Will ». Dans (Penelhum, 2000a).
- , 2000c. « The Self in Book I and Book 2 ». Dans (Penelhum, 2000a).
- Perry, J. (dir. publ.). 2010. *Personal identity*. 2^e éd., Berkeley : University of California Press.
- Pike, N. 1967. « Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 4, p. 159-65.
- Pitson, A. E. 2002. *Hume's Philosophy of the Self*. London : Routledge.
- Pitson, T. 1996. « Sympathy and Other Selves ». *Hume Studies*, vol. 22, no. 2, p. 255-272.
- Popkin, R. H. 2003. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford : Oxford University Press.
- Postema, G. J. 1988. « Hume's Reply to the Sensible Knave ». *History of Philosophy Quarterly*, vol. 5, no. 1, p. 23-40.
- , 2005. « "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology ». *Hume Studies*, vol. 31, no. 2, p. 249-298.
- Purviance, S.M. 1997. « The Moral Self and the Indirect Passions ». *Hume Studies*, vol. 23, no. 2, p. 195-212.
- Radcliffe, E. S. (dir. publ.). 2008. *A companion to Hume*. Malden : Blackwell Publishing.
- Rorty, A. O et D. Wong. 1997. « Aspects of Identity and Agency ». Dans (Flanagan et Rorty, 1997).
- Rorty, A. O. 1980. *Explaining Emotions*. Berkeley : University of California Press.
- , 1990. « 'Pride Produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, p. 255-269.
- Rosenthal, D. M. (dir. publ.). 1991. *The Nature of the Mind*. Oxford : Oxford University Press.
- Russell, P. 1995a. « Hume's 'Treatise' and the Clarke Collins Controversy ». *Hume Studies*, vol. 21, no. 1, p. 95-115.
- , 1995b. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. New York : Oxford University Press.
- Schauber, Nancy. 2009. « Complexities of Character: Hume on Love and Responsibility ». *Hume Studies*, vol. 35, no. 1-2, p. 29-55.
- Schmitter, A. M. 2014a (publication à venir). « The Passions: Taxonomy and Terminology ». Dans (Harris, publication à venir).
- , 2014b (publication à venir). « Passions and Affections ». Dans (Anstley, publication à venir).

- Schneewind, J. B. 1998. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Strawson, G. 2011a. *Locke on personal identity: consciousness and concernment*. Princeton : Princeton University Press.
- , 2011b. *The evident connexion: Hume on personal identity*. Oxford : Oxford University Press.
- Stroud, B. 1977. *Hume*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, J. 2013. « Hume on the Importance of Humanity ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, p. 81-97.
- Thiel, U. 1981. « Locke's Concept of Person ». Dans (Brandt, 1981).
- , 1991. « Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness ». (Dans (Gaukroger, 1991)).
- , 1994. « Hume's notions of consciousness and reflection in context ». *British journal of the History of Philosophy*, vol. 2, no. 2, p. 75-115.
- , 1997. « "Epistemologism" and Early Modern Debates about Individuation and Identity ». *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 5, no. 2, p. 353-372.
- , 1998a. « Individuation ». Dans (Ayer et Garber, 1998).
- , 1998b. « Personal identity ». Dans (Ayer et Garber, 1998).
- , 2006. « Self-Consciousness and Personal Identity ». Dans (Haakonssen, 2006).
- , 2011. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford : Oxford University Press.
- Traiger, S. (dir. publ.). 2006. « *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* ». Malden : Blackwell Publishing.
- Uzgalis, W. 2008. « Locke and Collins, Clarke and Butler, on successive persons ». Dans (Perry, 2010).
- , 2010. « Selections from the Clarke Collins Correspondence ». Dans (Perry, 2010).
- Vailati, E. 1990. « Clarke's Extended Soul ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, p. 213-228.
- Vidal, F. 2006. *Les sciences de l'âme, XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris : H. Champion.
- Ward, D. 1994, « The Solution of the Problem of Personal Identity via Locke, Butler, and Hume ». *Locke Newsletter: An Annual Journal of Locke Research*, vol. 25, p. 53-63.
- Waxman, W. 1994. *Hume's Theory of Consciousness*. New York : Cambridge University Press.
- Whiting, J. 2008. « The Lockeanism of Aristotle ». *Antiquorum Philosophia*, p. 101-136.

- Wigelsworth, J. R. 2009. « Samuel Clarke's Newtonian Soul ». *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, no. 1, p. 45-68.
- Wilson, F. 2008. *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*. Frankfurt : Ontos Verlag.
- Winkler, K. 1991. « Locke on Personal Identity ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, no. 2, p. 201-226.
- , 2000. « All Is Revolution in Us: Personal Identity in Shaftesbury and Hume ». *Hume Studies*, vol. 26, no. 1, p. 3-40.
- , 2006. « Perception and Ideas, Judgement ». Dans (Haakonssen, 2006).
- Yaffe, G. 2007. « Locke on Ideas of Identity and Diversity ». Dans (Newman, 2007).
- Yolton, J. W. 1956. *John Locke and the way of ideas*. Londre : Oxford University Press.
- , 1983. *Thinking matter: materialism in eighteenth-century Britain*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- , 1984. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- , 1993. *A Locke dictionary*. Oxford : Blackwell.
- , 1996. *Perception & Reality: a history from Descartes to Kant*. Ithaca : Cornell University Press.